MARX POPULI

Miguel Mazzeo ilustra Martín Malamud



EDITORIAL EL COLECTIVO

Fundación Editorial el perro y la rana

Colección ensayo e investigación

Marx populi

Collage para repensar el marxismo

(A 150 años de El Capital, a 100 años de la Revolución Rusa, a 50 años de la caída de Ernesto Che Guevara y a 200 años del nacimiento de Karl Marx)

Marx Populi

Collage para repensar el marxismo
(A 150 años de El Capital, a 100 años de la Revolución Rusa, a 50 años de la caída de Ernesto Che Guevara y a 200 años del nacimiento de Karl Marx)

Textos: Miguel Mazzeo
Ilustraciones: Martín Malamud

Colección
Ensayo e investigación



Caracas



Buenos Aires

2018

Mazzeo, Miguel
Marx Populi. Collage para repensar el marxismo / Ilustrado por Martín Malamud. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Colectivo, 2018.

198 p. : il. ; 22 x 15 cm. - (Ensayo e investigación)
ISBN 978-987-1497-86-7

1. Marxismo. 2. Ensayo Político. I. Malamud, Martín, ilus. II. Título.

Ilustración de tapa: Martín Malamud.
Diseño de tapa: Martín Malamud
Diagramación interior: Francisco Farina
Corrección: Nadia Fink

Editorial El Colectivo
www.editorialelcolectivo.com
contacto.elcolectivo@gmail.com
Facebook: Editorial El Colectivo

Fundación Editorial El perro y la rana, 2018.
Centro Simón Bolívar, Torre Norte, piso 21, El Silencio.
Caracas - Venezuela / 1010
Teléfonos: 0212-7688300/7688399
atencionalescritorfepr@gmail.com
comunicacionesperroyrana@gmail.com
www.elperroylarana.gob.ve / www.mincultura.gob.ve
Twitter: @perroyranalibro
Facebook: Editorial perro rana

La Revolución se apoya en la conciencia concreta que refleja las condiciones reales de los hombres, de los que están construyendo su profunda comunidad desde las verdades mínimas y colectivas de la tierra.

León Rozitchner

Moral burguesa y revolución

En la historia de las ideas sociales latinoamericanas, sus momentos más lúcidos son aquellos en los que su inteligencia se subleva contra el vasallaje consagrado de las ideas europeas.

René Zavaleta Mercado

Clases sociales y conocimiento

Con los rudimentos del marxismo que llevaba, con las líneas generales del marxismo que había podido captar en algunos libros mal leídos y sin ningún orden, pude descubrir mi país.

Roque Dalton

Índice:

Marx populi
Un libro para ser militado

Prologar este magnífico libro constituye un honor que me brinda, de yapa, la posibilidad y satisfacción de colaborar con Miguel Mazzeo, un amigo, un compañero de lucha, un docente-investigador-escritor-militante que, por la calidad de su producción y prepotencia de trabajo, es un insoslayable referente político e intelectual en la izquierda latinoamericana. Con Miguel me unen múltiples "afinidades electivas" en lo intelectual y lo político pero también, y sobre todo, una actitud y disposición militante despojada de cualquier vedetismo personal y/o "espíritu de capilla". Me alegra sobremanera que, sin premeditación alguna, estemos comprometidos en el común empeño teórico-político-formativo de revisitar críticamente a Karl Marx y repensar (reinventar, de ser preciso) nuestro marxismo.

En febrero de 2017 publiqué *Karl Marx Nuestro Compañero*, un libro pequeño que mereció dos grandes espaldarazos: Renán Vega Cantor aportó un prólogo, y Miguel enriqueció mi ensayo con un generoso epílogo en el que adelantaba algunas de las ideas e inquietudes que acá se retoman con mayor desarrollo, profundidad y audacia. Meses después, la invitación de Miguel a prologar su libro me brinda la ocasión de agradecer aquellas palabras de aliento, pero también y sobre todo celebrar con él que aquel modesto ensayo de alguna manera alentara y/o contribuyera a la elaboración de un libro de la envergadura y alcances que tiene *Marx Populi*.

Los quince capítulos que tiene el libro son, tal y como el autor lo explica, otros tantos ensayos pegados a modo de *collage*. Cada capítulo puede y debe

ser leído y considerado por separado, como aportes específicos que permiten revisitar al marxismo desde distintos ángulos o acontecimientos. La cantidad y diversidad de temas abordados invita a una lectura libre y descontractu-rada. Son textos relativamente breves que pueden ser leídos según el orden –o desorden– que cada quien elija:

1. *Marxismo para náufragos.* Algunos creen que el marxismo es una doctrina infalible y todopoderosa que guía el progreso de la humanidad hacia el comunismo. En las antípodas de semejante optimismo bobo, Miguel advierte que venimos "de una derrota y un naufragio sin atenuantes y en toda la línea". Para salir del brete, agrega: "no confiamos en los buenos oficios de ninguna necesidad histórica. Por eso mismo también consideramos que lo que es puede ser de otra manera. Que es posible y necesario 'tomar el cielo por asalto'". Debemos repensar un marxismo con y desde la praxis revolucionaria de los de abajo.

2. *Efemérides marxistas" o el marxismo como problema* hace una crítica descarnada de las limitaciones de la izquierda y la impotencia de su marxismo.

3. *Los mil y un marxismos* hace un examen de la diáspora marxista desde una perspectiva que reivindica la fundante relevancia de la praxis.

4. *La idea de necesidad histórica y otras asperezas similares* discute las incrustaciones deterministas (yo diría predeterministas) y eurocéntricas en un marxismo tradicional o tradicionalista que, con ello, queda enredado en las ilusiones ideológicas de la Modernidad y el Progreso.

5. *Tensiones. Releer el marxismo desde Marx* continúa en cierto sentido el capítulo anterior, e indica la parte de responsabilidad que a Marx le corresponde en los indicados tropiezos, así como la conveniencia de volver a leerlo con atención para encontrar correctivos.

6. *Marx y Felipe Varela. A 150 años de El Capital y de la batalla del Pozo de Vargas.* A partir de un episodio ficcional, se discuten las tensiones entre ciencia y ética, trabajo analítico y praxis revolucionaria, necesidad histórica y confianza en la autoactividad de explotados y oprimidos.

7. *Desgarros y contradicciones.* En este punto se vuelve sobre la contradicción co-constitutiva del marxismo (entre perspectiva teleológica y perspectiva relacional o situacional), se examinan los constructos ideológicos que la "ortodoxia" denominó materialismo histórico y materialismo dialéctico, y se rescata la fecundidad del marxismo para una praxis descolonizadora, antipatriarcal, ecológica, etc.

8. *Elogio de la anormalidad* reivindica el carácter disruptivo del marxismo periférico y específicamente de Nuestra América, para concluir reivindicando al marxismo como una antifilosofía histórica y dialéctica.

9. *Sobre los modos de implantación del marxismo* explicita el valor y la

importancia estratégica de instancias de hibridación, mimetismo, interpenetración y reconocimiento intersubjetivo que se requieren para lograr encarnadura social, efectividad histórica y asumir el desafío de un universo particularista o universalismo crítico-autocrítico.

10. *El marxismo del Che* rescata su perfil raigalmente democrático y antiautoritario, al servicio de un compromiso revolucionario y una concepción de la transición opuesta a los esquematismos burocrático-economicistas.

11. *La revolución contra El Capital.* La reivindicación de la Revolución de 1917 que hiciera Antonio Gramsci en un artículo que inspira el título del capítulo fue una crítica incisiva y lapidaria de las interpretaciones economicistas y etapistas que se hacían del libro de Marx. En realidad, como dice Miguel: "Las revoluciones son victorias de la praxis y derrotas de la teleología", y la obra de Marx es un formidable insumo para dicha praxis.

12. *Marxismo y autodeterminación* destaca que aquello de "La emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos" no fue una frase de ocasión, sino un hilo rojo presente en la obra toda de Marx.

13. *La Revolución Rusa y sus derivas*, presenta una aguda reivindicación y crítica de aquella inmensa revolución (sobre la cual se volverá también en este prólogo).

14. *¿Sueñan los proletarios con revoluciones eléctricas?* Es un capítulo que aporta una crítica pormenorizada de las concepciones que pretenden avanzar al comunismo subordinando la revolución social a paradigmas tecnológico-productivistas tomados acríticamente del capitalismo.

15. *Los sentidos del marxismo* completa el *collage* con una enfática reivindicación del marxismo, que implica la necesidad de reinventarlo.

Los dibujos de Martín Malamud valen como un capítulo más del libro: no un capítulo aparte, sino "repartido" entre todos, integrado dialógicamente con los textos de Miguel, aportando lo suyo a una obra que debe ser sentipensada.

Luego de la anterior y muy somera mención del contenido de los capítulos, quiero destacar que, considerando a la totalidad del material reunido, el libro adquiere un sentido más general, que es el que se sugiere desde el título: *Marx Populi.* Es sabido que Marx, que tenía una cultura y una memoria fuera de serie y dominaba las lenguas clásicas, solía mechar en sus textos palabras o frases en latín. Pienso que, en este caso, el *latinazgo* o *latinismo* sirve a un doble propósito: permitirse una especie de guiño de complicidad con Karl, pero también, y sobre todo, destacar que acá se tratará de Marx y el marxismo en su relación con lo popular o, más precisamente, con la potencia revolucionaria de lo plebeyo, asumido en la concreta diversidad con que irrumpe en este "mundo ancho y ajeno" (al decir de Ciro Alegría) dominado por el capital.

El marxismo que propone y expone Miguel procura comprender y expresar aspiraciones, luchas y vivencias de los explotados y humillados, de aquellos y aquellas que Frantz Fanon denominara *Los condenados de la tierra*. Se trata, entonces, de un marxismo que pretende constituirse, desarrollarse (¡y transformarse!) asumiendo y reconociendo, en las heterogéneas corporalidades populares enfrentadas al capital, la posibilidad de un sujeto colectivo capaz de retomar y dar continuidad al combate por la emancipación humana. Barrunto también que, deliberadamente o no, la expresión *Marx Populi* sugiere (por asociación con aquello de *Vox Populi, Vox Dei*) la potencia mesiánica que el marxismo revolucionario tiene o debería tener: no promesa pasiva de un paraíso futuro, sino voz performativa que propone "tomar el cielo por asalto".

El estilo dialógico del libro invita a que los lectores, tras recorrer sus páginas con miradas desigualmente atentas y "entrenadas", aporten el "plus" de sentido que puedan y quiera agregar, elogioso, crítico, dubitativo... La opinión o impresión que cada uno se haga, incluso si es "muda", interna, puede ayudar a que este buen libro termine siendo una especie de coproducción del autor y sus lectores, apto para ser utilizado, difundido, discutido, según se quiera y entienda. Ciertamente, se trata de un libro que merece una lectura comprometida y crítica, no indiferente. Aunque se puede leer rápido, de un tirón, no es un texto "fácil". Para aprovecharlo se requiere cierto esfuerzo personal y predisposición a poner en juego la propia subjetividad y afectividad, para sentipensar un material abigarrado, que mezcla meditados análisis, hipótesis, rabia, deseos, angustias y frustraciones (individuales y colectivas). Porque es un apasionado llamamiento al compromiso, a la solidaridad y a la insumisión, para cambiar el mundo y cambiar la vida. Para eso, dice Miguel, debemos atrevernos a constituir nuestro marxismo como problema, "a *impensar* el marxismo, esto es: a realizar un esfuerzo por detectar todo aquello que, engendrado o alentado alguna vez por el marxismo, se ha convertido en un límite para sus posibles desarrollos". En igual sentido, agrego, es preciso aprender a *desaprender*, cuestionar lo que en algún momento dimos por ya sabido, para posibilitar renovados aprendizajes.

No creo que el cometido de un prólogo deba ser adelantar una elogiosa sinopsis de lo que luego deberá leerse. Por lo demás, en este caso me sería difícil o imposible hacerlo con solvencia, pues la magnitud y profundidad de las elaboraciones de Miguel excede en muchos casos mis competencias. Trataré de aportar algunas opiniones que pueden ilustrar o agregar algo al libro, concentrándome en algunos nudos temáticos: la revolución rusa, la crisis y tensiones presentes en el marxismo y la cuestión del cómo y con quiénes reinventar nuestro marxismo plebeyo.

La Revolución Rusa y aquel socialismo que no fue

Comenzaré por aplicar eso de "aprender a desaprender" al caso de la Revolución Rusa, a la que se hace referencia en varios capítulos del libro.

Miguel escribe que "casi toda la política emancipatoria del siglo xx, casi toda la estrategia socialista radical, cabe en el horizonte de sentido (político) y en la constelación cultural que instituyó la Revolución Rusa". Pero nos dice también que "demasiado rápido, la Revolución Rusa derritió el sujeto revolucionario en el molde del Estado y terminó celebrando los récords de producción en las diferentes ramas de la economía, mensurando el socialismo en toneladas de acero y deseando lo mismo que el enemigo sistémico". Creo que algo puedo decir al respecto, porque son cuestiones que me ocupan y preocupan desde hace tiempo.

Yo comencé a militar allá por 1961, primero en la juventud comunista y a partir de 1965 en el trotskismo, y toda mi educación política estuvo marcada por la Revolución Rusa: más allá de una circunstancia personal, lo que quiero destacar es que por entonces no se trataba de un episodio "histórico". Se podía estar a favor o en contra, formular críticas más o menos severas al Estado surgido de la revolución, tener opiniones encontradas sobre la conflictiva deriva de las distintas corrientes políticas referenciadas de una u otra manera con la misma, pero en todos los casos la Revolución Rusa operaba como un factor histórico-político presente, explícita o implícitamente. Incluso para quienes pregonaban la necesidad de una "Tercera Posición".

Hoy es evidente que no ocurre lo mismo, por una suma de razones, entre las que sobresale la restauración del capitalismo en Rusia, Europa del Este y China, con lo cual la *crisis de alternativa socialista* que se venía gestando desde mucho antes se hizo ya inocultable. Todo un período del movimiento obrero y revolucionario mundial quedó clausurado y se produjo un terremoto organizativo, político y simbólico, cuyas ondas sísmicas llegan hasta el presente. Asimilar críticamente lo ocurrido es parte del esfuerzo por construir nuevos horizontes en los que pueda inscribirse el advenir de las luchas emancipatorias en curso. La Revolución Rusa ha quedado en el pasado, pero no todos los pasados tienen el mismo futuro. Y como dijera el historiador colombiano Renán Vega Cantor, debemos "tratar de iluminar el presente con las luchas del pasado y no dejar que ni siquiera en el terreno de la interpretación histórica los vencedores sigan venciendo, aniquilando toda la carga emancipatoria que yacía y yace en las acciones de los que lucharon y murieron de pie".

Comienzo entonces por afirmar que es incorrecto reducir o identificar a la Revolución Rusa con "la victoriosa Revolución de Octubre", como muchos siguen repitiendo, minimizando que antes de octubre hubo un febrero, y que a la victoria siguieron duras derrotas y frustraciones. Quiero insistir, sobre todo, en que la revolución socialista no es un acontecimiento, sino un proceso

prolongado y complejo que excede largamente el o los momentos insurreccionales, por importantes y decisivos que sean.

Es preciso también revalorar la magnitud y el alcance de la llamada "Revolución de Febrero" que comenzó con la sublevación de las mujeres de Petrogrado en febrero de 1917 y puso fin a siglos de autocracia. Esta insurrección abrió paso a la irrupción en la lucha política de las masas populares, incluidas sus franjas más plebeyas y marginadas, en una escala jamás vista, superior incluso a lo ocurrido con la Gran Revolución Francesa de 1789. Millones de anónimos hombres y mujeres imprimieron a la movilización el carácter de una *revolución social en acto*. Acicateadas por el descontento y la desesperación, las masas forjaron en meses de ásperos debates y combates, la esperanzada voluntad de cambiar el mundo y cambiar la vida.

Se insiste en presentarla como paradigma de revolución obrera, cuando en verdad fue mucho más que eso: fue una revolución inmensa, porque raigalmente *plebeya y diversa*. Confluyeron (chocando y enriqueciéndose) tres revoluciones: la de un proletariado reducido pero concentrado, combativo y explosivo; la de un inmenso campesinado que conjugaba el atraso y la miseria extrema, con una antigua tradición de rebeliones agrarias abonada por la prédica de los *narodniki* o "populistas"; y las nacionalidades oprimidas, lanzadas a demoler la "cárcel de pueblos" que había construido el imperio zarista.

El estallido y el desarrollo de la revolución en Rusia constituyó en su momento un rotundo desmentido de los pronósticos y prescripciones del marxismo predominante en la Segunda Internacional, para el cual la revolución en Rusia era casi un impensable; y, en todo caso, el eventual derrocamiento del zarismo sólo podría tener como objetivo abrir paso al desarrollo capitalista y la modernización de Rusia y, con ello, el fortalecimiento y "maduración" de la clase obrera. Lenin y los revolucionarios rusos rompiendo con ese catecismo adocenado y posibilista, fueron capaces de advertir que el Imperialismo y la Guerra Mundial imponían *repensar la actualidad de la revolución* y el rol que en ella correspondía a la *acción autónoma de obreros y campesinos* en una Rusia que había pasado a ser el "eslabón débil del capitalismo mundial". Y aportaron todas sus energías para contribuir a forjar desde abajo una voluntad colectiva decidida a terminar con el gobierno de burgueses y terratenientes e imponer el poder de los obreros y los campesinos. El partido de Lenin se lanzó a la revolución rompiendo rutinas teóricas y conservadorismos organizativos, incorporando decenas de miles de militantes y renovándose a todos los niveles. Devino así un partido de masas, dinámico, pleno de contradicciones y debates, capaz de ganar la dirección de las masas y los soviets, porque supo aprender con y de ellas.

Los revolucionarios alentaron la *autoactividad* de los explotados, apostaron al poder creativo de los *soviets* y advirtieron que era imposible la coexistencia con un gobierno burgués en el que participaban también "socialistas moderados".

El "arte" de los *bolcheviques* consistió en articular las más urgentes aspiraciones populares con la perspectiva internacionalista del socialismo, sintetizando todo eso en precisas consignas y tareas que socavaban los pilares del viejo orden: *"Paz, Pan y Tierra", "Todo el poder a los soviets" y "Revolución socialista mundial".* Asumiendo que el desarrollo de la revolución debía liquidar el poder político de la burguesía y sus formas institucionales, Lenin esbozó el proyecto de un poder revolucionario de nuevo tipo, inspirado en la Comuna de París, un *"Estado-no Estado"*, con burocracia mínima y degradable en el curso mismo del proceso revolucionario. Lejos estuvieron de lograrlo y, como ya veremos, desde el poder terminaron haciendo casi lo opuesto. Pero ello no disminuye el mérito de haberlo planteado e intentado, ni puede ocultar el espíritu subversivo y libertario que llevó a la instalación tumultuosa del poder soviético y sus primeras medidas. El Congreso de los Sóviets de diputados obreros y soldados de toda Rusia, reunido el 25 de octubre de 1917 (7 de noviembre, según el nuevo calendario), aprobó el "Llamamiento a los obreros, soldados y campesinos", redactado sobre la marcha por Lenin.

Así lo narra Trotsky: *"El gobierno provisional ha sido depuesto. El Congreso, toma el poder en sus manos. El gobierno soviético propondrá una paz inmediata, entregará la tierra los campesinos, dará un estatuto democrático al ejército, establecerá un control de la producción, convocará en el momento oportuno a la asamblea constituyente, asegurará el derecho de las naciones de Rusia a disponer de sí mismas. El Congreso decide que todo el poder, en todas las localidades, es entregado a los soviets".* Vino enseguida la adopción vertiginosa de los decretos "Sobre la Paz", "Sobre la Tierra" y "Sobre las Nacionalidades". Otros apuntaron a detener la catástrofe económica: desconocimiento de la deuda externa, nacionalización de la banca y de los grandes grupos industriales (petróleo, metalurgia, química, etc.) en manos de capitalistas extranjeros, supresión del secreto comercial, conformación de cooperativas de consumidores a fin de controlar los circuitos de producción-distribución y, lo más importante de todo, se impuso el control de los obreros sobre las empresas, precisándose luego que se trataba de "un primer paso hacia la socialización de las industrias". El inmenso e inmediato respaldo popular con el que fueron recibidas estas medidas confirió una legitimidad sustancial al flamante poder soviético.

Existe un total contraste entre estos primeros pasos y lo que una década después fue el régimen de terror que se impuso con Stalin. Sin embargo, la condena del estalinismo por sí sola no permite comprender todo lo ocurrido durante los primeros años del poder soviético: ¿por qué la victoria militar en la guerra civil no tuvo un correlativo impacto positivo entre las masas? ¿Por qué la porfía en mantener los disparates del comunismo de guerra? ¿Por qué la crisis general de la revolución en 1921? ¿Por qué la división y descomposición del Partido y su dirección? ¿Por qué apenas desaparecido Lenin fue imparable el llamado *Termidor* (por analogía con la Revolución Francesa)? Se impone

reconocer, aunque sea muy tardíamente (y valga esto como autocrítica de un viejo trosko-leninista) que incluso con la conducción y liderazgo excepcionales de Lenin y Trotsky, el Partido Comunista y el gobierno ruso incurrieron en gruesos errores.

A pocos meses de la toma del poder, cuando en el curso del año 1918 se sintieron acorralados por el tremendamente desventajoso Pacto de Brest-Litovsk impuesto por Alemania, por las derrotas de las revoluciones en Hungría, Finlandia y Alemania, por el cerco internacional y la ocupación de gran parte del territorio por tropas extranjeras que ayudaban a los Ejércitos Blancos en la guerra civil, y por una desesperante penuria de alimentos acompañando la desarticulación de las actividades económicas y comerciales, el *Sovnarkom* (Consejo de comisarios del pueblo) adoptó sucesivas medidas que aplastaron la democracia soviética. Puede discutirse largamente si lo hicieron obligados por circunstancias que no admitían opciones, si en el fragor del combate y las penurias del comunismo de guerra se equivocaron y perdieron la cabeza, o si las culpas deberían atribuirse más bien a las falencias, errores y provocaciones de otros que inicialmente también fueran protagonistas de la Revolución (el PSR de izquierda, anarquistas, mencheviques), aunque lo más probable es una trágica sumatoria de todos esos factores y circunstancias.

El hecho fue que el Partido Comunista (bolchevique) se atribuyó el monopolio del poder y pasó a ejercer la dictadura (en nombre) del proletariado. Se aplicó una política de requisa compulsiva de la producción agraria y, con el pretexto de "llevar la lucha de clases a la aldea", se pisotearon arraigadas tradiciones comunales (la *obshchina*) y se ganó así el odio del conjunto del campesinado. Se maltrató a las nacionalidades no rusas. Y lo más grave e irreparable fue que el Partido lanzado a *sustituir* la participación activa de los trabajadores vació de contenido y participación popular a los soviets y llevó a que los militantes comunistas quedaran enfrentados con el grueso del proletariado industrial, justificando la represión de las huelgas obreras, el aplastamiento de las rebeliones campesinas y la masacre de la Comuna de Kronstadt...

Cabe aquí recordar el contexto: la guerra civil había agravado la tendencia a la militarización de la política y la tentación de resolver violentamente las discrepancias políticas flotaba en el aire de aquellos heroicos y trágicos años en toda Europa. Al terrorismo y la salvaje violencia de los Ejércitos Blancos se opuso no sólo otro Ejército, sino también el Terror Rojo y la *Cheka*. Pero contextualizar no significa justificar o ignorar que ya entonces se cometieron crímenes que no podían dejar de afectar la autoridad política del gobierno e incluso "anestesiaron" la ética y moral de los comunistas.

En lugar de enfrentar las graves dificultades profundizando la lucha política en las aldeas y las empresas, discutiendo y definiendo a nivel de masas tanto las tareas inmediatas como los objetivos económico-sociales y los valores de la

revolución, se pasó a gobernar desde arriba, con un *crescendo* de imposiciones administrativas, "movilizaciones" regimentadas y persecución de los opositores. Creció desmesuradamente el aparato estatal: sin contar los 5 millones de efectivos que llegó a tener el Ejército Rojo, en 1921 se contabilizaron ya 6 millones de funcionarios, una inmensa maquinaria que se entrelazaba por arriba con el también mastodóntico aparato del Partido. Surgió y cobró fuerza un imprevisto "cuerpo social", una nueva burocracia que, eliminadas la burguesía y los terratenientes, devino elite dominante, con privilegios, intereses y apetencias cada vez mayores. Aquel partido de obreros revolucionarios que había sido capaz de enfrentar y derrotar al Gobierno provisional y a las conspiraciones de los Generales de extrema derecha, convertido en partido de gobierno, no supo, no pudo o no quiso enfrentar *Los peligros profesionales del poder* (tal el título de un magnifico folleto escrito por Christian Rascovsky, luego fusilado por Stalin).

Cuando Lenin y Trotsky reconocieron el problema y su gravedad, no tuvieron ya ni tiempo ni medios para conjurarlo. La NEP lanzada en 1922 mejoró inicialmente la situación económica y el nivel de vida de la población, pero también crecieron las diferenciaciones sociales, se agudizaron las recurrentes tensiones entre el campo y la ciudad y aumentó la confusión y la desmoralización en la heterogénea y despolitizada militancia del Partido. Se estableció un implícito "pacto social" desmovilizador y desmoralizante: desde arriba se impulsaron algunas mejoras en el nivel de vida, a cambio de más disciplina laboral y, sobre todo, de aceptar pasivamente que todo el poder quedase en manos del Partido y la nueva elite dirigente. Esto facilitó las sucesivas derrotas de la Oposición y preparó el gran viraje de 1928.

Bajo la dictadura unipersonal de Stalin, la URSS se consolidó como Estado burocrático que, so pretexto de "construir el socialismo en un solo país", aplastó el más mínimo intento de organización popular autónoma, "colectivizó" por la fuerza el campo matando de hambre a millones de familias campesinas, sobre todo en Ucrania, e impuso una "industrialización acelerada" súperexplotando a los trabajadores. La planificación y los Planes Quinquenales fueron concebidos como palancas para la modernización y el desarrollo en aras de "alcanzar y superar" al capitalismo, no para la socialización. El sacrificio y heroísmo de los pueblos de la URSS y su ejército jugaron un rol decisivo en la derrota del nazismo, pero las posibilidades y expectativas revolucionarias nuevamente abiertas en gran parte de Europa fueron desalentadas (Grecia, Italia, Francia...) y canjeadas por un reparto de "zonas de influencia". Y en el Este, donde las antiguas clases dominantes fueron expropiadas, se copió el modelo de Rusia: economías sin capitalistas, gerenciadas por Estados burocráticos (dependientes de Moscú) para la "modernización" y el "progreso". Como bien advirtió el Che Guevara cuando conoció la realidad de la URSS y otros países en Europa del Este, "por esa vía no se

avanzaba hacia el comunismo ni se educaba el hombre nuevo". Y así fue: la *Nomenklatura* terminó restaurando el capitalismo puro y duro.

Estas experiencias históricas muestran que no hay transición socialista sin *autoactividad* de los trabajadores y las trabajadoras y formas de *poder popular* para establecer pautas de convivencia y racionalidad social conducentes hacia la *autogestión social coordinada.* En las antípodas de cualquier imposición burocrática o automatismo económico, la población movilizada deberá construir mediaciones para la producción de valores de uso superando las heredadas relaciones de producción marcadas por la división social jerárquica del trabajo, la producción de mercancías, el dinero y los salarios. No hay caminos predeterminados: las revoluciones adoptarán distintos ritmos y combinación de tareas, según las condiciones estructurales, políticas y culturales prevalecientes. Repensar nuestro marxismo es, en gran medida, interpretar estas experiencias estratégicas y ponerlo a la altura de ayudar a que la revolución en Nuestra América no sea "calco y copia" de aquel socialismo que no fue, sino "creación heroica", como dijera Mariátegui.

El marxismo: crisis, derrotas, tensiones, recomienzo...

En sucesivos capítulos, Miguel aborda con detalle y profundidad la crisis del marxismo y la necesidad de reinventarlo o recrearlo, dando infinidad de ejemplos y referencias teórico-políticas a tener en cuenta, con una gama de fuentes que va desde la misma obra marxiana, hasta la del recientemente fallecido István Mészáros, pasando por Lenin, Trotsky, Rosa, Gramsci, Mariátegui, Mao o el Che.

Con respecto a todo esto, me limitaré a destacar que hubo y hay dos tipos o niveles de problemas. Por un lado, nuevas e irresueltas dificultades teóricas y políticas surgidas de las profundas modificaciones producidas tras la Segunda Guerra Mundial en el metabolismo económico social regido por el capital, a lo que se sumó que, agotado el círculo virtuoso de los llamados "30 años dorados", llegaron la "revolución conservadora" de Reagan-Thatcher y el embate del neoliberalismo. Por otro lado, y simultáneamente, en las grandes organizaciones del movimiento obrero internacional, incluidos los más poderosos sindicatos y partidos con tradición de izquierda, la teoría marxista y la incidencia de los que en ella se interesaban desapareció, o se mantuvo con fines puramente decorativos: para los dirigentes, lo importante era la *Realpolitik* que tanto despreciaban Marx y Friedrich Engels.

Nada tiene de sorprendente entonces que gran parte de las elaboraciones marxistas más interesantes provengan hoy de autores asentados en ámbitos y publicaciones de tipo académico, marcadamente autoreferenciales y con escasos o nulos vínculos con las luchas sociales y la militancia política orgánica (que, hay que decirlo, la izquierda "tradicionalista" hace cada vez menos atractiva).

Este "contexto de producción" se refleja en la diáspora (que no archipiélago) de los *mil (y un) marxismos,* verdadero rompecabezas que Miguel revisita con meticulosidad no exenta de humor.

Todo lo dicho hasta aquí viene a cuento para concluir en que, a mi juicio, un gran mérito de *Marx Populi* es advertir que los progresos parciales o sectoriales en tal o cual área no deben ocultarnos que estamos inmersos en una profunda crisis, y que ésta sólo en parte tiene que ver con lo acertado o equivocado de tal o cual idea de Marx y/o de las interpretaciones que hicieron quienes vinieron después. El tremendo problema que el marxismo y los marxistas no estamos logrando resolver, y que está estrechamente relacionado con la crisis de alternativa socialista, es la falta de eficacia política y un distanciamiento que amenaza hacerse abismal entre la izquierda y lo que resta del antiguo movimiento obrero organizado como también, y sobre todo, con las fuerzas sociales y las formas de lucha y construcción política que en orden disperso pugnan por surgir en las últimas décadas, al menos en Nuestra América. No está de más repetir que la crisis del corpus teórico y político del marxismo y de los marxistas es indisociable de las derrotas y trastocamientos que sufrieron el movimiento obrero y las organizaciones políticas y sindicales construidas a lo largo de más de un siglo y medio de combates y debates sociales y políticos.

Así como no es casual que en este contexto surgiera el *posmarxismo,* pergeñado por Chantal Moufee y Ernesto Laclau (dirigente estudiantil de izquierda en el Buenos Aires en los 60 y discípulo de Jorge Abelardo Ramos, reciclado luego en Oxford). Partiendo de una reconstrucción *ligth* del pensamiento de Gramsci, el posmarxismo presenta los procesos de hegemonía/subalternidad como un juego de símbolos, ignora o coloca en lugar secundario las luchas de clases y aboga por "radicalizar la democracia".

Estos planteos trascendieron el campo académico en el que habían surgido para ser hoy recuperados por sectores intelectuales del kirchnerismo y la izquierda latinoamericana, en *tándem* con la cúpula dirigente de *Podemos* en el Estado español. Sin embargo, esta corriente que decía surgir para superar el encapsulamiento de la izquierda en España, derrotar a la casta política y terminar con el desacreditado régimen de la alternancia PP/PSOE, no cumplió nada de eso y evidencia ya síntomas claramente regresivos. La profesoral erudición que exhiben no oculta que a nivel teórico son intrascendentes, políticamente cultivan un ambiguo populismo antineoliberal que evita cuestionar al capitalismo realmente existente y, sobre todo, intentan con entusiasmo digno de mejor causa integrarse (de la mano del PSOE) en esa institucionalidad que no hace tanto abominaban.

Este fracaso del posmarxismo viene a confirmar que repensar el marxismo remite siempre a la obra descomunal, y en gran medida incomprendida, de Marx y Engels (a quienes menciono juntos no porque pensaran lo mismo sobre

todas las cuestiones, sino porque no tenemos derecho a desconocer que ellos se asumieron y actuaron como un sólido equipo de investigación e intervención política). Las *Obras Completas de Marx-Engels* (el MEGA 2 –*Marx-Engels Gesamtausgabe 2*–) cuya edición está en curso, ocupará ¡114 tomos en 122 volúmenes! Además, se trata de volver a leer a Marx, para traerlo de regreso con nosotros a enfrentar los dilemas y conflictos del presente: no se trata de encontrar soluciones *en* Marx, sino de buscarlas *con* Marx. Su obra no es un monumento a reverenciar sino un *work in progress* al que se debe frecuentar como una cantera o, mejor aún, un *obrador* o galpón de trabajo. En esos 122 volúmenes hay de todo: libros editados y reeditados corregidos y con nuevos prólogos, innumerables artículos periodísticos dispersos en diarios y revistas de muchos países, centenares de cuadernos manuscritos y más de cinco mil cartas sobre los más diversos temas. Trabajos teóricos acabados, otros en pleno desarrollo y algunos apenas esbozados; planes y esquemas de trabajo con tachaduras y enmiendas; sofisticados instrumentos conceptuales de probada efectividad junto a otros de dudosa utilidad.

Debemos hacernos cargo colectivamente de ese desmesurado e inconcluso programa de investigación con una lectura crítica, dinámica y abierta. Reconociendo que, en ese *corpus* textual de indudable coherencia, existen también vacilaciones y aporías, muchas de las cuales dieron pie a las interpretaciones tan divergentes con las que hoy nos encontramos. Si es cierto que "un pensamiento se traiciona con las traiciones que suscita, y esto indica terrenos en los que serle fiel es aprender a resistirlo", como dijo Isabelle Stengers, la fidelidad a Marx implica atreverse a contradecirlo. Y esto es lo que hace Miguel, con la justa dosis de respeto e irreverencia que merece nuestro más capaz y antiguo compañero, cuando se refiere a los errores y distorsiones generados por la utilización del concepto de "necesidad histórica", la insistencia unilateral en el desarrollo de las fuerzas productivas y el determinismo tecnológico o las ilusiones en el progreso, indicando que una consecuencia de todo ello fue la descalificación de formas de propiedad y producción colectivas/comunes. Me permito ilustrar esto con tres ejemplos.

Uno de ellos, el desprecio de los bolcheviques a la revitalización de la *obshchina* a pesar de que tras la revolución la inmensa mayoría de las tierras ocupadas fueron puestas por los campesinos bajo el régimen comunal, que evitaba la mercantilización del suelo. A despecho de esta realidad, ignorando que el mismo Marx había escrito que la *obshchina* podía ser "el punto de apoyo para la regeneración social de Rusia" y a pesar de los documentados informes del neopopulista Chayanov sobre las "unidades de producción doméstica campesinas", se intentó colectivizar por la fuerza, como si todos ellos fueran capitalistas en potencia. Lenin (al final de su vida) y Bujarin parecen haber prestado alguna atención a Chayanov, pero Stalin lo hizo fusilar.

Mucho más cerca de nosotros está el desprecio con que los representantes del Comintern en Latinoamérica recibieron la seminal investigación de Mariátegui sobre el significado y el rol de las tradiciones comunitarias en los pueblos indígenas de los Andes. Desprecio e ignorancia que se prolonga aún hoy en la porfiada negativa de cierta izquierda a reconocer el significado económico y político de los "elementos de socialismo práctico" presentes en los pueblos originarios.

Por similares razones y prejuicios, el marxismo tradicionalista también desconoce el potencial movilizador e incluso revolucionario que puede asumir lo que Edward Thompson denominara la "economía moral" de los sectores populares, explicando que usos y costumbres arcaicos pueden convertirse en barricadas de resistencia a la lógica inhumana del capital, y que antiguas prácticas e instituciones resignificadas pueden convertirse en instrumentos de luchas proyectadas hacia el futuro.

En cuanto a las tensiones presentes en el mismo Marx, quiero detenerme en una que juzgo muy importante. Comienzo por recordar que tanto en su crítica "científica" al capitalismo, como también y sobre todo en su intensa actividad en la Asociación Internacional de Trabajadores, Marx advierte contra la concepción simplista que entiende la lucha de clases como lucha de los obreros en contra de la explotación de tal o cual burgués o grupo de burgueses, o incluso en contra del afán de lucro de la clase de los capitalistas en general. Lo que Marx denuncia es el carácter sistémico de la explotación y combate al capitalismo por ser un modo de producción basado en el antagonismo de clases, agonístico, expoliador, destructivo y, en definitiva, *inhumano*. Y explicó incansablemente que el capital no puede ser reformado, mejorado o humanizado por partes. Puso en evidencia que, en el capitalismo, la explotación del trabajo vivo queda disimulada por la forma contractual del *salario* pagado para disponer de la fuerza de trabajo del obrero, mientras que en la línea de producción impera "el despotismo fabril" que permite y asegura que se haga uso de esa fuerza de trabajo con una duración e intensidad tal que se genere una *plusvalía* de la cual se apropia el capitalista, que se queda así con un valor que excede en mucho al del salario devengado. Este genial "descubrimiento" se complementa demostrando que, cuanto el capitalismo ya se ha impuesto y logra "pararse sobre sus propios pies", opera como una compleja "totalidad totalizante" que *pone* e impone las condiciones materiales, tecnológicas, institucionales, culturales y políticas que necesita para asegurar, *casi* automáticamente, la continuada producción y reproducción de mercancías portadoras de *valor y plusvalor.* De modo tal que la *reproducción ampliada* del capital es también la de su obligada y subordinada contraparte: trabajadores expropiados de medios de trabajo y de subsistencia. La explotación adquiere entonces un carácter sistémico, el antagonismo social se profundiza y, al mismo tiempo, se difumina con la *creciente autonomización del valor*, que es la forma fetichista que el modo de producción

capitalista imprime al trabajo social. La irrefrenable valorización del valor subsume a los productores directos y, tendencialmente, a toda la praxis social. Por eso Marx dice que el capitalismo instaura "un mundo al revés", de seres humanos encadenados y arrastrados en un círculo infernal de producción y reproducción que escapa a su control. La cuestión es: ¿cómo quebrar el imperio de una *totalidad totalizante* que *pone* las condiciones que requiere su indefinida reproducción? Es este el punto en que el razonamiento de Marx queda preso de una tensión irresuelta que merece el máximo de atención.

El análisis marxiano demuestra que el capital (con la nueva base tecnológica brindada por el maquinismo y la automatización) logra articular subsunción formal y subsunción real del trabajo, extracción de plusvalía absoluta y plusvalía relativa, y convierte la fuerza productiva del trabajador colectivo en fuerza productiva del capital, al tiempo que la organización capitalista del trabajo modela un trabajador "parcializado", "aplastado", "mutilado", en un proceso tanto más implacable cuanto mayor es la competencia entre los grandes conglomerados capitalistas. Dice entonces Marx que esta transformación del proceso de trabajo implica que el capital "impone su dominación franca y directa. Generaliza también por eso mismo el combate directo contra esta dominación", agregando que lo haría de tal modo que "con las condiciones materiales y la combinación social del proceso de producción lleva a su madurez las contradicciones y los antagonismos de su forma capitalista y también, simultáneamente los elementos de formación de una nueva sociedad y los momentos de trastocamiento de la vieja".

El recurso a la dialéctica de la "negación de la negación" para justificar que así puede llegarse a "la expropiación de los expropiadores" es forzado, y tan poco convincente como otros pasajes de *El Capital* en los que aparece la idea de que el desarrollo del capitalismo, de las fuerzas productivas y la concentración a gran escala del capital empujarán al sistema más allá de su límite último y preparan el "parto" de la nueva sociedad gestada en sus entrañas. La metáfora sugiere que, tanto las condiciones materiales necesarias para la emancipación del proletariado, como la lucha de clases que conduce en definitiva a la revolución social, son engendradas espontáneamente por la marcha de la producción. Pero lo que en realidad encubre y al mismo tiempo revela es que Marx tropieza con una tensión irresoluble entre dos lógicas que operan simultáneamente: la lógica del autodesarrollo del capital y la lógica de la lucha de clases en términos estratégicos.

Marx yerra cuando supone que se llegará al comunismo sobre la base de "las leyes objetivas de la historia", porque el socialismo o el comunismo implican, como había dicho en *Miseria de la filosofía,* una "revolución total" y surge de un proyecto de emancipación humana que no está inscripto en el orden "natural" de la sociedad…Frente a esta aporía, resta recurrir al desarrollo de otra faceta del legado marxiano, aquella que pone el acento en que "la historia

es la historia de la lucha de clases" y que "la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos", así como también la concepción de que el orden del capital no puede ser subvertido mediante una "guerra de guerrillas" reivindicativa, sino aprendiendo a articular las luchas de clases reivindicativo-defensivas con otra clase de lucha de clases: la que debe desplegarse como *confrontación estratégica* contra el capital y sus personificaciones, estimulando la *autoactividad y autoorganización* revolucionaria del proletariado.

Una vez más, encontramos en Marx tensiones o equivocaciones, pero también capacidad de corregirse, plantear dudas y sugerir "pistas alternativas". Creo que esto guarda relación con la adopción (desde las célebres *Tesis sobre Feuerbach*) de un enfoque genuinamente revolucionario de las relaciones entre la práctica, la teoría y el mundo. Lo que puede también decirse invirtiendo la frase: formula una nueva perspectiva teórico-práctica completamente orientada hacia la revolución y el comunismo. La búsqueda de un conocimiento no especulativo ni contemplativo es indisociable de la praxis, que incluye un componente ideal y volitivo. Además, la praxis político-subversiva es accidentada, contradictoria y sujeta a rectificaciones. Forjamos insumos intelectuales para la acción, pero debemos saber que estas ideas, hipótesis y proyectos son necesariamente limitados y condicionales, y que en algún momento pueden convertirse en obstáculos de la acción colectiva. Por eso nuestro marxismo no pretende dominar las prácticas sociales, sino ayudar a liberarlas para establecer con ellas nuevas y superiores formas de recíproca colaboración y rectificación.

Goethe supo escribir: "Toda teoría es gris, amigo, pero verde es el árbol de la vida". Marx, que lo admiraba, opinaba en cuanto a esto exactamente de la misma manera que el autor del *Fausto*.

Repensar el marxismo ¿cómo y con quiénes?

Resta un último punto: ¿Cómo y con quiénes se debe asumir el desafío de repensar o reinventar el marxismo? En primer lugar, asumiendo que no se trata de "formatear" la contradictoria y heterogénea tradición marxista para convertirla en una corriente teórica más "normal", sujeta a cánones académicos, apta para ofrecer insumos a las izquierdas institucionalizadas; domesticada para ponerse a tono con el progresismo que añora las supuestas bondades del "capitalismo normal". Esa "normalidad" que se pregona y nos intentan imponer es indisociable de la colonialidad del poder y del saber. Debemos tratar de avanzar a contramano del posibilismo y la *Realpolitik,* asumiendo un realismo *revolucionario* tan irreductible a la normatividad sistémica, como modesto y dialógico en relación con las culturas y saberes invisibilizados y ninguneados por las clases dominantes y su Estado. Reconociendo que nuestros compañeros están prioritariamente en esas "otredades" humilladas y marginadas, que son las comunidades de pueblos originarios, los colectivos de lucha contra el

extractivismo y las consecuencias mortíferas de la patria sojera, el pobrerío urbano, los trabajadores despedidos y/o ajustados abandonados por las burocracias sindicales, las luchas contra el patriarcado y la violencia de género, etc. Nuestro marxismo debe ser capaz de actuar, hablar y pensar con ellos y desde ellos. Como escribe Miguel: "hacerse mundo periférico, campesino, pobre urbano, 'precariado', 'pobretariado', pueblo originario, afrodescendiente, mujer, homosexual, transexual, entre otros devenires".

De lo que se trata es de ir desplegando una praxis teórico-política que quiera y pueda ayudar a poner de pie una multivariada fuerza social popular capaz de proyectar un horizonte anticapitalista. Ayudar a imaginar e impulsar proyectos comunes alternativos y a forjar la voluntad colectiva y revolucionaria de llevarlos a la práctica. La capacidad de hibridación y mimetismo de este nuestro marxismo adquiere entonces importancia estratégica. La lucha política debe implicar también afectividad e interactividad, para que este marxismo pueda y quiera ser "hablado" por subjetividades humilladas, invisibilizadas o brutalmente reprimidas, ayudándo a los pueblos a transformarse en protagonistas capaces de actuar, de cambiar las condiciones en que viven, cambiando ellos mismos y cambiando incluso nuestro/su lenguaje. Para que la teoría pase a ser como quería y escribía el joven Marx en trance de hacerse comunista, efectivamente radical, con raíces en hombres y mujeres capaces de convertir la teoría en fuerza material.

Este proceso que Miguel denomina de absorción/transuntanciación se dio ya hace un siglo y medio con el naciente movimiento obrero organizado, ocurrió luego con los obreros y campesinos rusos y, después aún, con las revoluciones china y vietnamita y, muy especialmente, con la Revolución Cubana. Hoy podemos intentar repetir dicho proceso aspirando a desembocar en una subjetividad revolucionaria multivariada, en un universal concreto fundado en la dignidad humana y en sus particulares y diversos antagonismos con el capital. Queremos recuperar la presencia y la efectividad del marxismo en el centro de las luchas sociales y políticas de la época, renunciando por adelantado a pretensiones de exclusividad o ideología "dirigente". Como dice Miguel, no se trata de descalificar las nociones universales del marxismo, sino de advertir que no son fijas y pueden ser reformuladas en el curso de la experiencia histórica, y estaríamos ahora frente al desafío de un "universalismo particularista" dejando de lado la aceptación acrítica del particularismo universalizado de Occidente. Me adhiero con gusto a estas audaces perspectivas, no sin advertir que al asumirlas debemos saber (y estar preparados para ello) que semejante camino estará plagado de obstáculos, tentaciones ideológicas, políticas, prebendarias y, al final del camino, la más brutal represión reservada siempre a las otredades. Se intentará por todos los medios que las clases y grupos subalternos renuncien a ser sujetos de cambio, favoreciendo repliegues identitarios y/o enquistamientos particularistas, prometiendo enclaves más o menos tolerados a cambio

de renunciar a la lucha por cambiar el mundo y la vida o, como dicen los zapatistas, a la lucha por "un mundo donde quepan todos los mundos".

Pero no parece quedar otro sendero si queremos "inyectarle vida al marxismo y marxismo a la vida" y existen por añadidura múltiples antecedentes históricos que ilustran la posibilidad y productividad de este tipo de diálogos, de experiencias de autoorganización, de elementos de poder popular y de "socialismo práctico". Hoy mismo, a pesar (y a causa) de la ofensiva reaccionaria y expoliadora que sufrimos, se advierte la existencia de grupos y sectores subalternos tradicionalmente ignorados o menospreciados que, sobreponiéndose a la dispersión y falta de coordinación, cobran protagonismo y avanzan con prácticas resistentes y esbozos de organizaciones autónomas que expresan subjetividades explícita o potencialmente antisistémicas. Esta movilización social y política plural que existe, resiste y levanta exigencias que chocan con el sistema, refuta tanto la dogmática vertical y sustituista del marxismo tradicionalista, como también del populismo (tanto en sus versiones laicas y posmodernas, como en el social-francisquismo alentado desde el Vaticano) que evita y evade el antagonismo social, y procura alianzas que ningunean la autoactividad y la autodeterminación popular. "La emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos", lejos de ser una frase de circunstancias y efectista, constituía para Marx –y debe constituir también para nosotros– una cuestión de principios. La autodeterminación es autoactividad, autoeducación, autoconocimiento, autoemancipación, autoliberación.

Durante mucho tiempo imperó la idea de que la clase obrera debía ser la sepulturera del capitalismo porque pesaban sobre ella todas las exclusiones, cadenas y sufrimientos generados por el capital, de modo tal que su particular situación confería a su rebelión una dimensión y alcance universal. Efectivamente, el antagonismo capital/trabajo vivo puede ser disimulado, mediatizado, complejizado, pero nunca eliminado, y la capacidad que tienen los obreros de golpear al capital en sus puntos más sensibles sigue siendo estratégicamente imprescindible. Pero es posible y necesario ampliar y precisar "el punto de vista de clase", porque no es verdad que la capacidad de antagonizar al capital sea patrimonio exclusivo del proletariado industrial o del trabajador asalariado, tampoco es cierto que esté siempre a la vanguardia y mucho menos que su accionar político-social deba ser concebido desde un estrecho punto de vista corporativo-obrerista.

Dicho lo anterior, agrego que es imprescindible no perder de vista en ningún momento que la concepción y construcción de lo popular-plebeyo como concreto y multivariado sujeto revolucionario, sólo conserva sentido y potencialidad manteniéndose firmemente anclada en el antagonismo y las luchas de clases contra el capital, abrazando al conjunto de grupos subalternos concretamente antagónicos al capital y atendiendo la fisonomía de la explotación y opresión multivariada que asuman el capital y su Estado. Las clases no son entes

homogéneos y constantes definidos según posiciones estructurales, que ruedan y chocan sin modificarse, como si fueran bolas de billar; son por el contrario relacionales, se definen y redefinen constantemente en el curso de las luchas de clases en todas sus dimensiones, y son también en gran medida autoconstrucciones. Hemos aprendido de pasadas revoluciones que lo espontáneo, heterogéneo y plebeyo suele ser lo más radicalmente contrahegemónico: los soviets de obreros soldados y campesinos en la atrasada Rusia, las guerras revolucionarias del campesinado en China y Vietnam, el ejército guerrillero de los guajiros cubanos con el respaldo de la resistencia urbana, la lucha revolucionaria por la tierra de los sindicatos campesinos que Hugo Blanco liderara en el Perú, etc. Y más cerca nuestro: la huelga revolucionaria de los peones patagónicos en 1921, la resistencia peronista entre 1955 y 1959, la seguidilla de puebladas y movilizaciones obrero-estudiantiles iniciada en 1969 (Correntinazo-Cordobazo-Rosariazo-Tucumanazo) e incluso la confluencia breve pero intensa de movimientos piqueteros y asambleas populares en 2001-2002.

En conclusión: necesitamos del marxismo, por ser crítica inmanente del sistema que produce plusvalía y crítica de la totalidad totalizadora que se apodera tendencialmente de toda la praxis social de los seres humanos. Esta crítica despiadada de todo lo existente, con el objetivo expreso de contribuir a la emancipación humana, tiene valor estratégico. Pero debemos repensarlo en relación con las realidades periféricas, atrasadas, deformadas, dependientes en las que vive, sufre y lucha una abrumadora mayoría de la población mundial. Las asimetrías y desigualdades que la plena conformación del mercado mundial y la globalización del capital refuerzan, comienzan incluso a introducirse e interiorizarse en lo que alguna vez se llamara "Primer Mundo". En las últimas décadas, el marxismo comenzó a asumir y a desarrollar activamente la crítica al eurocentrismo y a la colonialidad del poder y del saber, la crítica ecológica y ambiental, la crítica contra el patriarcalismo, la crítica al consumismo/productivismo, la crítica a las ilusiones en la modernidad y el progreso. Ha comenzado más recientemente una rica discusión/redefinición del combate por el socialismo (o comunismo) y del sujeto (o sujetos) capaz de asumirlo, un debate en términos político-organizativos, pero también estratégico-civilizatorios. Creo que *Marx Populi* aporta a estos debates y cobra en ellos su sentido más profundo, jerarquizando el sentido ético-político del marxismo y nuestro compromiso con el mismo.

Un libro para militar

Dado que tuve el atrevimiento de presentar este libro con un prólogo que incluye ejercicios interpretativos que son de mi exclusiva responsabilidad, conviene insistir en que los mismos ni comprometen, ni pretenden establecer un modelo de inteligibilidad que otros deban seguir. Por el contrario, lo que pretendo es animar a que cada uno acompañe y confronte lo escrito con sus propias experiencias, convicciones e incertidumbres.

Un libro que en sus primeras páginas expresa incomodidad y malestar ante dichos, omisiones y retórica inconducente de gran parte de la izquierda argentina durante las muchas "efemérides marxistas" que se sucedieron en el 2017, termina siendo un magnífico tributo a Marx al cumplirse 200 años de su natalicio. No hay en esto equívoco alguno: Miguel deplora "los discursos de circunstancias y los textos plagados de interjecciones", "la veneración a unas ideas momificadas y a unos lenguajes inertes", y escribe un libro que deliberadamente sortea tales riesgos. Colocándose en las antípodas de ritos convencionales, ofrece un cálido e irreverente homenaje a nuestro compañero más antiguo y sabio, al que me sumo con entusiasmo.

Siento que *Marx Populi* ha venido para quedarse y por un buen tiempo luchar junto a nosotros. Es un libro para leer, pero es también y sobre todo un libro para ser militado. Me despido pues con nuestro tradicional saludo, ligeramente modificado:

"En la lucha / y militando con este libro / nos vemos".

Aldo Casas

Diciembre de 2017

Nota del Ilustrador

Agradezco a Miguel la invitación para participar de este libro. Fue una oportunidad para sumergirme en estos textos tan lúcidos como apasionados. Además, fue un placer el respetuoso y enriquecedor diálogo que establecimos, entre líneas y palabras, texturas y frases.

Ojalá resuene en el lector la seria alegría con la que esta obra fue realizada.

Martín Malamud
Parque Chas, Ciudad de Buenos Aires.

A modo de presentación

Este trabajo no es más que una puesta en común de una forma íntima de perseverancia o de tozudez. Un producto inesperado, derivado de la suave y orgánica regularidad como pueden ser el amor o el socialismo, para mencionar sólo un par de planos o procesos emparentados. También puede verse como la crónica de un viaje disidente y un ejercicio de introspección. No se busque en las páginas que siguen algo semejante a un análisis riguroso, metódico y ordenado. Tampoco una disertación microscópica. Nuestros procedimientos son casi impresionistas. La erudición, cuando aparece, es sólo un efecto colateral.

En este intento por desgranar reflexiones, soltándolas como caricias o piedras, nos hemos tomado muchas licencias profanas y, en el afán de darle vueltas a un puñado de temas y de contenidos semánticos específicos, hemos incurrido a algunas reiteraciones. Más exactamente, en las redundancias características de ciertas formas orales. También optamos por introducir imágenes plásticas en la prosa. En sus "Notas sobre la reciente instrucción prusiana relativa a la censura", escritas en 1842, cuando contaba apenas con 24 años, Marx sentenciaba: "El estilo es el hombre" (y la mujer también, corresponde agregar). Tenía mucha razón.

La oportuna (¿o inoportuna?) intercesión de algunos compañeros y algunas compañeras resultó determinante en la elaboración de este trabajo. A continuación referiremos algunos pormenores de su transcurso.

A mediados de 2016, Aldo Casas me solicitó un texto breve a modo de epílogo para su libro *Karl Marx, nuestro compañero*, publicado poco después por la editorial Herramienta. Indirectamente, al mostrar su modo de vivir, sentir y ejercer el marxismo a lo largo de una trayectoria militante de más

de medio siglo, Aldo me condujo a reflexionar sobre mis propios modos de relacionarme con el marxismo. En este trabajo retomo algunos pasajes de ese epílogo y, va de suyo, los aportes imprescindibles de Aldo. Asimismo, él leyó los primeros borradores de esta versión que presentamos, me señaló sus baches más notorios y me sugirió nuevas líneas de indagación. Finalmente, para coronar tantos aportes, escribió el rotundo texto que oficia como la puerta de entrada a este libro.

Unos meses más tarde, desde Bogotá, Colombia, Pablo Solana me planteó el desafío de escribir un artículo para la revista *Lanzas y Letras,* que diera cuenta de los aniversarios vinculados al marxismo durante 2017: los 150 años de *El Capital,* los 100 años de la Revolución Rusa, los 50 años de la caída del Che, entre otros. Este trabajo fue alentado por ese pedido. De manera precoz, en la fase del boceto crudo, consideramos que el ensamble de diversos elementos en una figura o tono unificados –es decir: el *collage*– era la técnica más adecuada para resolver el reto planteado por Pablo.

Para la misma época desde Caracas, Venezuela, amigos y amigas indispensables incidieron en el derrotero de este trabajo. Giordana García Sojo, presidenta de la Fundación Editorial el Perro y la Rana, me sugirió que le diera forma a una primera versión de *Marx Populi* que terminó siendo publicada en versión digital por ese sello editorial unos meses después. Lenin Brea, también de la Fundación Editorial el Perro y Rana, me solicitó una introducción para una reedición de *El Estado y la Revolución* de su homónimo V.I. Lenin, a 100 años de la primera edición. Meses más tarde, junto a Katherine Castrillo, quien se hizo cargo de la presidencia de la Fundación Editorial el Perro y la Rana en reemplazo de Giordana, organizamos esta nueva versión y concretamos una coedición en Buenos Aires (esta versión que presentamos) y en Venezuela (una nueva versión digital).

Fue la azarosa congregación de estas circunstancias la que nos llevó a escribir –posiblemente "expectorar" sea el término más preciso– este ensayo en un plazo muy corto, en unos pocos meses, prácticamente sin consultar fuentes, sin recurrir a lecturas o relecturas, sin citas a pie de página, buscando desbaratar un poco los formatos académicos, dejando correr la pluma, apelando a lo que, bien o mal –para bien o para mal– hemos internalizado con los años. En sentido estricto, la bibliografía general que figura al final remite a las lecturas realizadas en el transcurso de más tres décadas, sólo unos pocos textos fueron consultados especialmente para este trabajo.

Nadia Fink, además de enderezamientos y enmiendas gramaticales, suprimió aspavientos y aportó soluciones metafóricas y colaboró para que este texto amplíe sus potenciales interlocutores.

Cuando este libro apenas se hallaba abocetado, Sebastián Rodríguez y Fernando Stratta me sugirieron desarrollos absolutamente necesarios sobre

aspectos puntales. En una etapa más avanzada de la escritura, Francisco Farina y Mariano Pacheco me hicieron llegar sus certeros y afectuosos comentarios críticos.

Las remotas y recientes conversaciones con Hernán Ouviña sobre mestizajes imprescindibles y fusiones fecundas, o sobre los modos de construir una condición orgánica adecuada para estos tiempos, siempre han resultado edificantes y esclarecedoras. Además, ha tenido la deferencia de convidarnos con el texto extraordinario que cierra este libro.

Otros compañeros y otras compañeras leyeron versiones preliminares y contribuyeron con su estímulo y su inventiva: Edgardo Álvarez, Guillermo Cieza, Nicolás Armando Herrera Farfán, Nora Tamango. En esta versión que presentamos, intentamos dar cuenta de sus comentarios y sugerencias, por lo menos de una porción considerable.

Desde Chile, Cindy Corrales Valencia y Mario Ramos, de la editorial Quimantú, alentaron y enriquecieron de modos diversos el proyecto que derivó en este libro.

Los dibujos de Martín Malamud son una parte indispensable de este *collage*. Presentan una síntesis de los temas de cada apartado y ofician como la punta del hilo rojo para adentrarse en ellos. Todos y cada uno de los dibujos fueron producidos a partir de una primera versión de estos textos. Luego, los textos fueron reescritos a partir de los dibujos, desarrollados a partir de su pregnancia. Decir que "ilustran" el trabajo sería incorrecto. El trabajo es fruto de nuestros diálogos sin tropiezos y esperamos que quienes lean los textos y observen los dibujos de Martín puedan detectarlo.

Tenemos la certeza de compartir con todos y todas el lema zapatista que establece que el "pensamiento que no lucha, nada más hace ruido. La lucha que no piensa, se repite en los errores y no se levanta después de caer".

Por afinidades ideológicas, pero sobre todo por las experiencias y las sensibilidades compartidas; por aquello que Marcel Proust, apelando a la figura del oxímoron, denominaba la "consanguinidad de los espíritus"; o por algo análogo a la "magia contagiosa" identificada por James G. Frazer, le asignamos un valor superlativo a todas las contribuciones mencionadas. Va de suyo que la responsabilidad por el producto final es exclusivamente mía.

Por la naturaleza del material que hemos compuesto, nos resulta imposible afirmar que se trata de una "versión final". Al modo de Sísifo –un "Sísifo feliz", claro– estamos obligados a reescribir este trabajo una y otra vez. De eso, finalmente, se trata el marxismo.

Lanús Oeste, Provincia de Buenos Aires, Argentina
Abril/diciembre de 2017



Esa circunstancia emparentada con la derrota y el naufragio
también forma parte de nuestro linaje.

1- Marxismo para náufragos

Nunca fuimos “especialistas” en cuestiones de marxismo. Por otra parte, esa condición siempre nos pareció un tanto sospechosa. Vinculada al marxismo, nos resulta casi aberrante. Karl Marx, renuente a toda petulancia y exageración individualista y crítico implacable de la división del trabajo capitalista, seguramente la hubiese rechazado de plano. El marxismo enseña a colocarse por encima de cualquier especialización, prioriza los abordajes transdisciplinarios y está bien dispuesto a la integración crítica de los saberes fragmentarios. Además, creemos que la especialización, con sus típicos encasillamientos, acartonamientos y descuartizamientos, alimenta de modos diversos el conformismo intelectual y, en ocasiones, engendra una especie deleznable de manipuladores de símbolos en espacios autoreferenciales. El “territorio objetivo” del marxismo es inconmensurable, no puede limitarse a una parcela específica, a un ápice del conocimiento. Y, aunque el objetivo de omnisciencia es ímprobo, más que nada importan los caminos abarcativos que auspicia.

Estimamos que tampoco deberíamos ser etiquetados como glosadores o exegetas, comentaristas o divulgadores. De ningún modo los consideramos epítetos descalificadores. Simplemente, no somos nada de eso. Corresponde decir, sencillamente, que desde hace muchísimo tiempo buscamos claves en el marxismo para comprender/transformar la realidad, el mundo, la vida. Eso es todo. Ninguna subestimación de la teoría subyace en las páginas que siguen. Todo lo contrario. Como le asignamos centralidad a la praxis, somos plenamente conscientes de la importancia que adquieren los procesos de abstracción (de abstracción “determinada”) de cara al enriquecimiento y a la proyección de las experiencias resistentes y/o emancipatorias de la sociedad civil popular.

Por otra parte, es demasiado evidente que el marxismo se ha desarrollado y enriquecido gracias a los aportes de una especie de teóricos y teóricas militantes, y no tanto a partir de los esfuerzos de los marxólogos más sistemáticos y sesudos, pero muchas veces desvinculados de las luchas sociales y políticas. Valgan como ejemplos los casos de Amílcar Cabral, Friedrich Engels, Antonio Gramsci, Ernesto Che Guevara, Karl Korsh, Antonio Labriola, V.I. Lenin, Georg Lukács, Rosa Luxemburgo, José Carlos Mariátegui, Franz Mehring, León Trotsky, Mao Tse-tung, entre otros y otras que supieron teorizar a partir de las acciones de la clase trabajadora y las clases populares en general, que contribuyeron a clarificar y sistematizar lo que fermentaba en las cabezas y corazones de sus compañeros y compañeras.

De contornos muy similares son las figuras excepcionales de intelectuales militantes como Isaac Deutscher, Lelio Basso y Ernest Mandel o, más cerca nuestro en el tiempo, de Daniel Bensaïd.

Para obrar con rigurosa justicia, habría que agregar a esta lista un sinnúmero de "autoras y autores anónimos": militantes y activistas populares, formidables "teóricos y teóricas de base" que con su praxis y su reflexión han realizado aportes fundamentales al marxismo, transmutando la teoría abstracta en teoría concreta o generando teoría concreta inspiradora de teoría abstracta. Con una innata predisposición dialéctica (igual que los filósofos griegos), habitúes de ambientes donde circulaba el lenguaje marxista, lograron apropiarse de él y contribuyeron a su proliferación. No hablaron desde ninguna torre de marfil, sino desde la materia popular. Sus vocabularios están hechos de asfalto y tierra, de tango y rock, cuarteto y cumbia. Los teóricos y las teóricas de base no tuvieron que desaprender ningún privilegio para entender el universo plebeyo. Para ellos y para ellas, domo dicen los zapatistas, "teorizar es vivir". Nuestra deuda para con los y las marxistas "espontáneos" o marxistas por "metamorfosis" es infinita. Lo que explica la calidad de todos estos aportes puede resumirse en una sola matriz compartida: la no escisión entre teoría y práctica.

Esta afirmación no va en desmedro del aporte de autores usualmente asociados al "marxismo occidental" como Louis Althusser, Perry Anderson, Theodor Adorno, Walter Benjamín, Ernst Bloch, Lucio Colleti, Galvano Della Volpe, Maurice Dobb, Maurice Godelier, Lucien Goldmann, Eric Hobsbawmn, Max Horkheimer, Henri Lefebvre, Herbert Marcuse, Paul Mattick, Itsván Mészáros, Nicos Poulantzas, Jean Paul Sartre, Paul Sweezy, Eduard Thompson, entre otros y otras.

Lo que sostenemos tampoco pretende menoscabar aportes –disímiles y desparejos, pero aportes al fin– como los de Elmar Altvater, Samir Amin, Giovanni Arrighi, John Bellamy Foster, Christine Buci-Glucksman, Étiene Balibar, Jacques Bidet, Robert Brenner, François Chesnais, Alex Callinicos,

Gerald A. Cohen, Hall Drapper, Gerard Duménil, Terry Eagleton, Silvia Federici, Stuart Hall, David Harvey, Christopher Hill, John Holloway, Michel Husson, Federic Jameson, Isaac Joshua, Karel Kosic, Eustache Kouvélakis, Georges Labica, Michael Lebowitz, Jaques Levy, Domenico Losurdo, Francisco Louça, Peter McLaren, Ellen Meiksins Word, Toni Negri, Leo Panitch, Moishe Postone, Giuseppe Prestipino, Yvon Quiniou, Georges Rudé, Manuel Sacristán, Pierre Salama, Geofrey de Ste Croix, Jaques Texier, Mario Tronti, Göran Therborn, André Tosel, Philippe Van Parijs, Immanuel Wallerstein, Allen Wood, Raymond Williams, Erik Olin Wrigth, Slavoj Žižek, entre otros y otras. La lista, en verdad, podría ser mucho más extensa, pero no queremos incurrir en la superabundancia de nombres.

Pero lo cierto es que, a pesar de los distintos matices, su obra no guarda el mismo vínculo con la política que en los casos anteriores. Esto no quita que la misma haya sido y pueda ser objeto de decodificación o mejor, de traducción, para otros y otras intelectuales que piensen el marxismo en clave política y a partir de vínculos orgánicos con organizaciones populares y movimientos sociales o políticos, y sobre todo para militantes populares que, inmersos e inmersas en la lucha práctica, buscan insumos para enriquecer su lenguaje y su comprensión de la realidad con el fin de transformarla.

Por ejemplo, el aporte de Mészáros nos parece imprescindible para pensar el socialismo del siglo xxi o, por si la fórmula no satisface, para pensar el socialismo de aquí en adelante. Entre otras cosas porque parte del análisis de la crisis estructural del capitalismo, del reconocimiento de las limitaciones del instrumento partido-Estado, etcétera. Uno de los méritos de la obra de Mészáros radica en que está en condiciones de establecer un vínculo estrecho (y hasta orgánico) con las luchas y las experiencias de las organizaciones populares y los movimientos sociales del mundo periférico. En las últimas décadas fueron excepcionales los y las marxistas cuyas obras propusieron diálogos estratégicos con fuerzas sociales concretas y con proyectos políticos emancipatorios. No fue casual que los reconocimientos hayan provenido desde mundo periférico, especialmente de la Venezuela Bolivariana.

Sabemos que quienes administran el paradigma administran el poder. En cualquier esfera de la actividad humana. El culto por los formatos que simplifican todo hasta la deformación y la piltrafa es parte de una estrategia de dominación. Esos formatos han sido siempre una de las causas principales de la burocratización. Lo mismo se puede afirmar respecto de la apología de "la gestión", de "lo práctico", de "lo resumido" y de otros harapos, contrapuestos al pensamiento complejo. Muchas veces, consciente o inconscientemente, la reivindicación de "lo sencillo", "lo accesible" y lo "fragmentario", reproduce una maniobra elitista que no hace más que vedarle a las clases subalternas y oprimidas el acceso a las armas de la crítica y alejarla de los ejercicios críticos-revolucionarios; es decir, dialécticos. Muchas veces "lo simple" sólo está en

condiciones de reconocer aquello que ha sido impuesto de manera unidireccional. ¿Cómo dar cuenta de las múltiples facetas de este mundo? ¿Cómo conocer otros mundos y otras cosmovisiones? ¿Cómo buscar en lo que ya somos sin apelar a los discursos complejos?

No estamos haciendo ninguna apología del hermetismo ni de los meros juegos conceptuales. Por el contrario, estamos planteando la necesidad de desarrollar estrategias pedagógicas populares, con sus contenidos, métodos y formatos específicos. La complejidad del discurso no debería confundirse con las jergas indescifrables o con los ornamentos, sino con las posibilidades de captar lo profundo de la realidad, lo oculto, lo subyacente. Entonces, apelamos a una complejidad cuya función consiste en aportar a la transparencia y conjurar la heteronomía de los y las de abajo. Por lo tanto, resulta fundamental que esa complejidad sea comunicable al punto de masificarse.

En la década de 1950, algunos dizque marxistas, ante la "complejidad" de los textos de Marx, propusieron para los trabajadores y las trabajadoras una formación "marxista" basada en los textos de Joseph Stalin, "mucho más comprensibles"; o, directamente, apelaron a unos toscos manuales donde el marxismo se presentaba en clave de una "mecánica popular". Un proyecto emancipador debe luchar, también, contra el horror a lo complejo y contra la indigencia intelectual para producir un pensamiento propio de la mayor densidad posible. Debe elaborar los instrumentos pedagógicos más afines y, por ende, "desmanualizados". En una carta a Conrad Schmidt del 5 de agosto de 1890, Engels comentaba: "¡Si supieran que Marx consideraba que sus mejores cosas aun no eran suficientemente buenas para los obreros y que veía como un crimen ofrecer a los obreros algo inferior a lo mejor que existiese!".

Digamos, entonces, que hemos sido, somos y, muy probablemente, seremos lectores ávidos y estudiosos tenaces de Marx y del marxismo. A pesar de los contextos emporcados o, precisamente, por ellos. Debemos asumir que formamos parte de una generación que adquirió sus libros marxistas en las mesas de saldos, en tiempos en los que el marxismo estaba de remate. Cuando ya era demasiado evidente que el fracaso del "eurocomunismo" había generado una crisis en el marxismo que lo debilitaba desde adentro. Cuando se iniciaba una de las peores ofensivas históricas para extirparlo del campo del conocimiento a escala global o para integrarlo de manera subordinada y enajenada bajo la égida del saber y el poder burgués. Cuando era moda derrumbar estatuas de Marx y Lenin; más allá del significado absurdo y funesto que abriga toda condición estatuaria. Cuando los y las intelectuales (en sentido gramsciano) se "reconvertían" vertiginosamente, y sus viejas funciones de dirección del mundo plebeyo eran trituradas por los procesos del transformismo. Cuando, ya a fines de la década de 1990, la colombiana Shakira cantaba: "No creo en Carlos Marx"

y hería nuestros tímpanos con los falsetes de un pop demasiado menesteroso. "Las ideas dominantes son, en cada época, las ideas dominantes", disparaban Marx y Engels desde las páginas de *La ideología alemana* hacia 1845-1846. Y daban justo en el blanco.

Se trata de una ofensiva que está en curso y que excede al marxismo, en tanto busca obturar y/o contrarrestar el desarrollo de cualquier tipo de subjetividad revolucionaria y emancipadora, cualquier propósito de osar. Esa circunstancia emparentada con la derrota y el naufragio también forma parte de nuestro linaje y nos parece bueno reconocerlo. Nuestro marxismo tiene el estigma de un repliegue y de una elección a contramano. Fundamos una estadía cuando la mayoría ensayaba el adiós. Nuestro marxismo ha sido fraguado en una resistencia a la apatía y al fatalismo.

Hablamos de una derrota y un naufragio sin atenuantes y en toda la línea, porque no los consideramos incidentes menores y accidentales en el marco de una marcha general a un sistema poscapitalista. Han sido incidentes devastadores, pero no irreversibles. Como se verá a lo largo de este trabajo, no confiamos en los buenos oficios de ninguna "necesidad histórica". Por eso mismo también consideramos que lo que es puede ser de otra manera. Que es posible y necesario "tomar el cielo por asalto". Que la savia entumecida del marxismo puede volver a circular vertiginosamente y hacer que estalle un nuevo verdor. ¿Qué alimenta nuestras expectativas de salirnos de la situación de derrota y naufragio? Varios acontecimientos o "tablas de salvación" que nos permiten divisar una orilla otra: desde el alzamiento zapatista a la Revolución Bolivariana (en curso y con desenlace incierto), pasando por ciertas empecinadas persistencias de la Revolución Cubana y un sinfín de experiencias menos notorias y fragmentarias que echan luz sobre la realidad de la lucha de clases. Pero… ¿Y el marxismo?

Hace 50 años, el marxismo ejercía una influencia enérgica sobre la humanidad. Hace 50 años, el fantasma que había recorrido Europa en 1848 recorría el mundo entero. Hace 50 años, el marxismo poseía una presencia destacada en diversas instituciones, inspiraba a intelectuales, poetas, movimientos políticos y sociales. El marxismo, componente explícito o difuso de subjetividades colectivas vitales, era un factor destacado de una fuerza social real. El marxismo se filtraba por todas partes, horadando el monolitismo del poder; un poder tan asustado y torpe que pretendió limitar sus efectos decretando la ilegalidad de la literatura marxista o inspirada en el marxismo.

Si hasta la Encíclica *Populorum Progressio* del Papa Paulo VI condenaba la propiedad privada. Hace 50 años eran masivas la protesta y la rebelión contra el proceso de subordinación y deshumanización. Una buena parte de los hombres y de las mujeres que habitaban el planeta estaban en condiciones de decir, con Marx, "nada de lo que es humano me es ajeno". Entonces, en

"el abajo", se multiplicaban los movimientos y las experiencias disfuncionales que empuñaban el porvenir. Era masiva la celebración de las desobediencias: los levantamientos anticolonialistas, los cuestionamientos a la sociedad de consumo en los países capitalistas avanzados, la lucha contrahegemónica de los trabajadores y las trabajadoras dentro y fuera de las fábricas y un sinfín de insurgencias.

Las cosas han cambiado, aunque el proceso de subordinación y deshumanización no hizo más que profundizarse. Ahora rebasa el grito desgarrador. Y aquello que puede explicar, articular y convertir ese grito en fuerza de emancipación colectiva, ya sean ideas y/o fuerzas sociales, permanece avasallado por el despliegue inédito de las mediaciones alienadas. No encontramos los modos más eficaces de seguir la orientación de Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843: hacer la opresión real todavía más opresiva agregando la conciencia de la opresión, y hacer la vergüenza todavía más vergonzosa dándole publicidad. El marxismo tampoco puede recomponerse –por ahora– como un hilván ecuménico que otorgue sentido de pertenencia al género humano.

Por cierto, el marxismo ha encontrado en las últimas décadas refugio en ámbitos académicos (inclusive en países como los Estados Unidos) y no ha cesado de desarrollarse, de enriquecer su producción teórica en diversos campos, incluyendo la economía, pero al costo de un aislamiento cada vez mayor respecto de partidos políticos y sindicatos, de organizaciones populares y movimientos sociales. Esta condición ajena al universo plebeyo, este desentendimiento con la vida, anula su potencia crítico-práctica. La legitimidad "científica" del marxismo, los grados de sutileza conceptual alcanzados en la intimidad de algunos círculos, han ido en desmedro de su legitimidad en la esfera de la política pública. Su solidez como programa de investigación no se condice con su realidad como proyecto político. Sus avances teóricos se dieron en campos extraños a las preocupaciones de la política real, de la política emancipadora.

Si bien resulta injustificable cualquier gesto de menosprecio a los marxistas formados en Oxford o en Cambridge, en la UCLA o en la UNAM, menos aún si asumen algún nivel de compromiso intelectual y/u orgánico con las luchas populares, si buscan desarrollar alguna congruencia entre lo que investigan y hacen; lo cierto es que necesitamos, hoy más que nunca, a los teóricos y a las teóricas de base. Necesitamos de su singular oficio que consiste en instalar al marxismo en el orden de las convicciones colectivas. ¿Para qué sirve el marxismo como convicción individual? ¿Para qué sirve el marxismo como credo llamado a cohesionar una nueva "Sagrada familia"? ¿Para qué sirve el marxismo afincado en instituciones predecibles, ocupadas en estabilizar todo lo que fluye? ¿Qué tiene que ver el marxismo con la beca, el contacto, el acomodo, la normalización, la formalización, el

conformismo, el empirismo? El marxismo, para devenir insumo revolucionario, debe crecer preferentemente en otros ambientes.

A riesgo de parecer oscurantistas, sostenemos que el problema no es el déficit de "filósofos del lenguaje" marxistas, ni de "expertos" en la obra de algún autor o autora marxista. Un gran desafío es trasponer el límite que establece la escisión entre teoría y práctica, pensamiento y ser, conciencia y vida. Otro desafío no menos importante consiste en superar la crítica abstracta. Finalmente, otro reto significativo: repensar el poder desde la resistencia. Hacer que la resistencia también sea construcción de algo nuevo y no la sola preservación de la posición adquirida.

Se presenta una paradoja que supo reconocer David Harvey en su *Guía de "El Capital" de Marx*: el auge del neoliberalismo, con su tendencia al totalitarismo de mercado, impone unas condiciones que, por un lado, son absolutamente desfavorables para el desarrollo del pensamiento marxista, pero que al mismo tiempo produce otras que pueden parangonarse con aquellas que fueron predominantes a mediados del siglo xix. Es decir, el capitalismo en su fase actual reactualiza algunos de sus modos originarios. Modos agresivos, avasallantes, sádicos, caníbales, disolventes.

Por supuesto, ni la avidez ni la tenacidad alcanzan para corroborar nuestra condición de buenas y buenos estudiantes. Por otra parte, la cualidad de buen estudiante, en el caso del marxismo, no significa gran cosa. No es garantía de fidelidad ni de consecuencia; menos aún, de eficacia crítico-práctica. Las "competencias" en materia de marxismo no sólo se miden por destrezas teóricas, por acumulación de información o por los bagajes de erudición atesorados.

Por complexión militante, hemos intentado utilizar al marxismo con el propósito de conocimiento/transformación de los órdenes señalados, más, mucho más de lo que hemos reflexionado sobre él. Nos referimos a las reflexiones explícitas que remiten directa y estrictamente a un plano epistemológico, a los "problemas del método" y a nuestras peculiares formas de poner a mediar las prefiguraciones teóricas que sostenemos. Sabemos que una cosa no quita la otra y que lo ideal es no separar los procesos de utilización de las categorías de los procesos de reflexión sobre ellas (y sobre el recorrido del pensamiento del propio Marx). Pero aquí estamos sincerando nuestro itinerario, nuestro modo de ser marxistas, al tiempo que, con este ensayo espontáneo, tratamos de dar un pequeño paso con el fin de enmendarlo en sus costados más erráticos.

El verbo "utilizar" suena casi desagradable, pero por diversos motivos que podrán deducirse de las páginas que siguen lo sostenemos a rajatabla y lo reivindicamos en su conexión específica con el marxismo. Utilizar el marxismo es una forma de recrear una conceptualización extraordinaria y de

producir una visión propia con características específicas. Utilizar es reformular, moldear, rehacer. A pesar de los riesgos que entraña la "utilización", estamos convencidos de que sus consecuencias siempre serán más productivas que las que suelen derivar de la "aplicación". La utilización obliga a pensar de un modo muy particular sobre la obra y el pensamiento de Marx. A veces invita a profanarla. Y siempre genera efectos. La utilización contiene la pregunta por la eficacia. La aplicación, por su parte, está más emparentada con la repetición de la obra y el pensamiento de Marx. Definitivamente, nuestra función de transmisión, que no queremos ni podemos eludir, gira en torno del verbo utilizar.



cómo el marxismo puede servirnos de base para impulsar, articular y proyectar una práctica política emancipatoria

2-“Efemérides marxistas” o el marxismo como problema

En 2017 se cumplieron diferentes aniversarios vinculados al marxismo. Hablamos de cifras redondas, por supuesto. Cifras capaces de hacer sonar algunas campanas doradas y de activar los dispositivos de la evocación. De algún modo, todos los aniversarios están hilvanados por la conmemoración de los 100 años de la Revolución Rusa. Hacia atrás y hacia adelante, la Revolución Rusa instituye un horizonte de sentido que comprende los 150 años de *El Capital* de Marx, los 80 años del fallecimiento de Gramsci o los 50 años de la caída del Che, pero también la producción de algunos textos claves para el pensamiento emancipador como *Las tesis de abril* o *El Estado y la Revolución*, de Lenin.

Vale tener presente que los cuatro libros de *El Capital* fueron escritos por Marx entre 1861 y 1867 y que, en su plan de obra, era sólo el primero de seis libros. En 1867, un 14 de septiembre y en lengua alemana, para más datos, se publicó el libro primero. Años más tarde, Engels organizó los libros II y III, en 1885 y 1894 respectivamente, y le encargó la tarea de organizar el libro IV a Karl Kautsky, quien obviando el plan general original de *El Capital*, se limitó a una mera clasificación de las notas que Marx produjo entre 1861 y 1863 y que dio lugar a los dos tomos de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*.

Hecha la aclaración, retomamos el asunto principal de este capítulo. Sostenemos que casi toda la política emancipatoria del siglo xx, casi toda la estrategia socialista radical, cabe en el horizonte de sentido (político) y en la constelación cultural que instituyó la Revolución Rusa: liquidación de la servidumbre asalariada y de cualquier tipo de servidumbre, y poder popular: poder de los

soviets, de los comités de fábrica, soldados y campesinos, de las milicias obreras, de todos los movimientos populares y organizaciones de base en lucha. Sus derivas soviéticas y dogmáticas, toscas y esquemáticas no alteraron los alcances de esta afirmación. Por otra parte, estas derivas no deberían esgrimirse como argumentos para negar los avances populares auspiciados directa o indirectamente por la Revolución Rusa en el mundo entero y durante varias décadas.

En torno a estos aniversarios proliferaron, proliferan y seguramente proliferarán por un tiempo, las actividades forzadas, los discursos de circunstancias y los textos plagados de interjecciones. Lamentablemente, por un tiempo, se abrirán los espacios para una práctica historiográfica cuyos procedimientos son semejantes a los utilizados por los empresarios de pompas fúnebres. Percibimos que, en líneas generales, tiende a predominar un tono que linda con lo nostálgico o con un culto supersticioso que nos propone la veneración a unas ideas momificadas y a unos lenguajes inertes, a unos viejos instrumentos políticos emancipadores hipostasiados y a un puñado de teoremas de redondez y vigencia harto discutibles. Esto produce saturación.

Así, se nos imponen algunos interrogantes: ¿el ritual monótono de las efemérides, no consiste acaso en una ratificación de los usos y costumbres como forma de garantizar la voluntad de los muertos? ¿Este tipo de ritual no inhibe los procesos de autorreflexión y reevaluación mientras rinde tributo a la banalización del marxismo y favorece su composición como teoría cómoda y lengua muerta? ¿No se corre el riesgo, con tanta repetición, de desarrollarle al marxismo algunas patologías autoinmunes, según la expresión de Jacques Derrida? ¿No será que la izquierda dizque radical, por motivos diversos, se siente más cómoda en las prácticas conmemorativas? ¿Revolución permanente o conmemoración permanente? ¿No será que muchos y muchas marxistas de este tiempo prefieren los ejercicios evocativos inofensivos y relajados a los oficios más intensos y riesgosos? ¿No será que una parte importante de las organizaciones de la izquierda, ante al agotamiento de una matriz política centenaria y ante una crisis del capital de dimensiones sistémicas y civilizatorias, no sabe hacer otra cosa que anclarse en las viejas certezas y apelar a los remanidos recursos litúrgicos? ¿No será que nuestras representaciones del capitalismo y, por consiguiente, del marxismo son anacrónicas? A veces, las conmemoraciones ocultan limitaciones, petrificaciones y abdicaciones; en fin: disonancias cognitivas. O amnesia. En *Espectros de Marx*, Derrida decía: "Se acepta la *vuelta* con tal que no vuelva la *revuelta*".

Los aniversarios ponen en evidencia la duración del marxismo, los procesos de "historización" a los que ha estado y está expuesto y de los que no podía salir indemne. El marxismo acumuló una cuota importante de pasado y también de diversidad, porque los procesos de historización indefectiblemente fueron procesos de diversificación. Por lo tanto, existen diversas coagulaciones del marxismo, un enredo de configuraciones caprichosas, fruto de resignificaciones

y recomposiciones posteriores a la obra fundacional. Las predisposiciones más escolásticas, más dogmáticas, buscan siempre aferrarse a alguna de esas coagulaciones. O bien niegan una Historia (así, con mayúsculas) propia del marxismo; o bien reducen el marxismo a algún fragmento de su propia historia, erigiendo un museo privado. Pasan por alto su condición epocal, sus condicionamientos epocales. Componen un marxismo abstracto, metafísico, cada vez más separado de la realidad y de la vida, cada vez más limitado a la hora de dar cuenta de la creciente complejidad social y, sobre todo, limitado a la hora de intervenir políticamente. Un marxismo reseco, infecundo e inauténtico. Un marxismo *vintage*. Un marxismo *retro*. Un marxismo cercano al *tourist art*. Nosotros y nosotras creemos que es más interesante dar cuenta de esa historicidad y pensar las coordenadas de un marxismo a tono con nuestro tiempo.

No sabemos a ciencia cierta si en estas páginas logramos exceder los contenidos y estilos que nos hastían: necrófilos, hagiográficos, elegíacos. Pero estamos convencidos de que, en torno a estos aniversarios que nos resultan tan caros y tan significativos, queremos intentar una reflexión que, por un lado, no ratifique la lejanía de las obras y los sucesos recordados y, por el otro, no recaiga en el "pensamiento religioso" característico de la izquierda dogmática (el pensamiento religioso, sobre todo cuando viene a reemplazar a una "fe", es incapaz de autorreflexión). Ni los sucesos, ni los personajes, ni los textos a los que se refieren los distintos aniversarios corresponden a una historia cerrada, a un pasado enterrado. Sin ir más lejos, *El Capital* es un libro vivo, no una reliquia a exhumar.

Pretendemos avanzar en una línea de reflexión que de ningún modo pueda servir para asociar lo conmemorativo a un oficio religioso celebrado en favor de un difunto. No queremos decir un responso, ni apacentar las palabras. No nos interesa la posibilidad de ser admitidos en un círculo de nigromantes marxistas-leninistas, en sectas doctrinarias o en areópagos similares. No nos interesa el marxismo como signo de distinción intelectual. El narcisismo de la pequeña diferencia es desgastante e improductivo, nos parece el derivado de una necesidad patológica de supremacía sin objeto. No vamos a implorar por un poco de caridad interpretativa. No nos interesa el marxismo prosaico, satisfecho en su mediocridad e inoperancia. No nos interesa el marxismo que, en aras de la rigurosidad teórica ("científica"), niega su sentido político y ético y propone el reduccionismo metodológico. Se trata de un viejo vicio estructuralista que aún persiste en ciertos espacios. El marxismo como "cultura arqueológica", como "cultura epigónica" o como ciudadela a defender no es asunto de nuestra incumbencia.

De nada servirán los procedimientos centrados en garantizar las continuidades y los desarrollos del marxismo si, al mismo tiempo, no se asumen compromisos con las alteraciones, las rupturas y los despedazamientos. Resaltamos: "al mismo tiempo". Poco aporta la coherencia cuando su único régimen es el

de la rigidez, cuando condena a unos papeles decorativos, suntuarios. Sí, nos interesa el marxismo como horizonte abierto y colmado de regiones inexploradas dispuestas a activarse a partir del contacto con sujetos y experiencias que asumen la tarea la transformar el mundo y la vida. Nos interesa el marxismo como devenir que puede enriquecerse a partir de valores y acciones colectivas.

No queremos "restaurar" el marxismo; mucho menos, "purificarlo". Queremos contribuir modestamente a vivificarlo políticamente, porque creemos que sus limitaciones actuales radican sobre todo en sus inhibiciones a la hora de generar relaciones, prácticas y sistemas significantes capaces de instituir o nutrir políticas emancipatorias, y no precisamente en sus dimensiones analíticas o epistemológicas.

Porque el marxismo no fracasó desde el punto de vista epistemológico, más allá de que los últimos treinta años no hayan sido precisamente de auge paradigmático. Por supuesto que no estamos considerando al rudimentario marxismo de manual. Ese marxismo sí que fracasó en toda la línea: contribuyó en forma pareja a la indiferencia política y a la irresponsabilidad política. Estamos hablando de otro marxismo, afincado en lugares de saber relativamente marginales, fundado en estrategias teóricas muy diferentes. Esta afirmación no pretende negar el desarrollo y la pervivencia en este último marxismo de algunos costados contaminados por los principios epistemológicos del enemigo. Pero el marxismo, sobre todo el marxismo de Nuestra América, viene avanzado en la crítica (autocrítica) a estos tópicos, al tiempo que viene deslastrándose de esos costados. Insistimos: no cabe hablar de taras epistemológicas.

¿Acaso el proceso lógico-dialéctico propuesto por Marx ha perdido aptitudes cognitivas y transformadoras? ¿Acaso las principales categorías del marxismo, en particular las abstractas, han perdido su idoneidad para dar cuenta de la dinámica del capitalismo? ¿Acaso la crítica desfetichizadora ha dejado de ser un momento relevante del pensamiento crítico? ¿Acaso se han generado basamentos ecológicos-materialistas más sólidos que los propuestos por Marx? ¿Acaso se han agotado las congénitas inclinaciones deconstructivas del marxismo?

De ningún modo. Se ha tornado una cualidad inevitable que toda crítica al capitalismo esté embebida de marxismo, inclusive aquellas críticas lanzadas desde orillas ideológicas sin ninguna afinidad, incluyendo a los confines más liberales y conservadores. Lo que está en crisis es la normatividad política que el marxismo inspiró y desarrolló en el siglo xx; una crisis que arrastra al conjunto de teorías (o "sociologías científicas") de la revolución. Hace más de cien años Benedetto Croce, en su "Ensayo de interpretación y de crítica de algunos conceptos del marxismo", alertaba: "La continuación de la obra política de Marx es mucho más difícil que la continuación de su obra científica". No abunda tanta evidencia para demostrar que estaba equivocado. Por lo tanto, consideramos que está en crisis el marxismo como credo insurgente.

Lo que no funciona bien en el marxismo, sus principales dolencias, remite a discursividades, rituales, prácticas e inscripciones institucionales; a sus vínculos con la sociedad civil popular, el mundo del trabajo y la naturaleza; a los procedimientos para incidir en la lucha de clases en el contexto del capitalismo neoliberal y el nuevo imperialismo, y para conformar un bloque histórico de las clases subalternas y oprimidas. Por carácter transitivo también funcionan mal las "liturgias" y el "sacerdocio". ¿Cómo debería ser hoy una política inspirada en el marxismo? ¿Cuáles serían las exhortaciones performativas más competentes para pasar de la enunciación a la acción en este, nuestro tiempo? ¿Qué recursos del marxismo resultan imprescindibles para la preparación colectiva de un proyecto liberador/emancipador? ¿En qué aspectos se deberían poner de manifiesto tanto las continuidades como las rupturas respecto de la tradición marxista precedente? Nos referimos a una política y un proyecto con posibilidades de arraigarse en el mundo de los y las de abajo, capaz de encontrar los lenguajes que contribuyan a su masividad y eficacia performativa, capaz de poner "en movimiento una potencia práctica", como decían Marx y Engels en *La Sagrada Familia* de 1844.

Entonces, el problema a dilucidar es cómo el marxismo puede servirnos de base para impulsar, articular y proyectar una práctica política emancipatoria en nuestro tiempo; o cómo podemos recomponer la "unidad paradigmática" entre teoría y práctica, proposiciones generales y acciones concretas, pensamiento y política, concepto y poder; o cómo reconstruir la autoridad y legitimidad de sus lugares de enunciación, o cómo el marxismo puede contribuir a crear las condiciones adecuadas para que la lucha de clases se constituya en materia para la política. Decimos: dilucidar para reparar. Esos son los déficits que, hoy por hoy, más nos importan.

Queremos ayudar a reinventar el marxismo en sus posibilidades de acceder a la sociedad como totalidad en el marco de un proceso popular emancipador. Queremos reinteriorizarlo y recrearlo. Tal vez nuestro intento sea una sencilla forma (no la única ni la mejor, de seguro) de difundir la cultura marxista. Esto nos obliga a constituir nuestro marxismo como problema. Parafraseando a Immanuel Wallerstein, podríamos decir que nuestro intento nos obliga a "impensar" el marxismo; esto es: a realizar un esfuerzo por detectar todo aquello que, engendrado o alentado alguna vez por el marxismo, se ha convertido en un límite para sus posibles desarrollos. También nos compromete con una aproximación hermenéutica que es, posiblemente, el modo más adecuado de recuperar el sentido revolucionario más recóndito de algunos viejos textos. Se trata de un ejercicio eminentemente político.

En 2018, con más precisión el 5 de mayo, se cumplirán doscientos años del nacimiento de Marx. Jacques Derrida decía que los "Estados Generales" son convocados cuando una crisis convoca a la deliberación colectiva. Él partía del sentido que los Estados Generales adquirieron a partir de las circunstancias que

los instituyeron como la antesala de la Revolución Francesa, y se refería específicamente a unos Estados Generales del psicoanálisis. ¿Estaremos frente a una oportunidad para plantear la necesidad de convocar a los Estados Generales del marxismo? ¿Podremos recurrir a la historia para “dar magnificencia a las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas”, tal como planteaba Marx en el *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1851-1852)?

Esperamos que la conmemoración del bicentenario del natalicio de Marx sea una buena oportunidad para debatir sobre posibles renacimientos.

3- Los mil y un marxismos

Desde la muerte de Carlos Marx, hemos asistido al despliegue interminable de una extensa serie de marxismos. Nos referimos a un universo que va más allá de las taxonomías convencionales y que excede con creces a las diversas "escuelas del pensamiento marxista" (la Escuela de Budapest, la Escuela de Frankfurt, la Escuela anglosajona/analítica, por ejemplo). Se habló y se habla de un marxismo engelsiano, leninista, trotskista, estalinista, maoísta, guevarista; de uno hegeliano, anti-hegeliano, spinozista, leibniziano, althusseriano, postaltusseriano; de uno soviético, chino, eurocéntrico, occidental, latinoamericano. También de un marxismo escolástico, cientificista, mecanicista, legal, funcionalista, estructuralista, humanista, historicista, analítico o de "elección racional".

A lo largo de la historia se identificaron marxismos economicistas o voluntaristas, racionalistas o teológicos, teoricistas o practicistas, productivistas o culturalistas, deterministas o subjetivistas, deshistorizados o historizados, colonizados o descolonizados, colonizadores y descolonizadores, dogmáticos o heréticos, oficiales o disidentes, reformistas o revolucionarios, liberales y antiliberales, parlamentaristas o consejistas, burocráticos o autónomos, politicistas o societarios, ortodoxos o revisionistas, doctrinarios y antidoctrinarios, chauvinistas o cosmopolitas, ortodoxos o heterodoxos, autoritarios y libertarios, imitativos o creativos, hiperformalizados e informales, cerrados o abiertos, sectarios o pluralistas, rígidos o flexibles, solemnes o descontracturados, gélidos o cálidos, superficiales o profundos, vulgares o elaborados y refinados, retóricos o medulares, "sagrados" o "profanos", oficiales o alternativos, opacos o relumbrosos.

Algunos marxismos se emparentaron con las ciencias naturales o físicas, otros prefirieron la cercanía de la poesía. Marx fue ubicado, ora en el laboratorio de un médico (o peor: de un entomólogo), ora en una taberna proletaria (o en un boliche de suburbio o de campo). Algunos marxismos pusieron el énfasis en los conceptos y otros en la realidad. Algunos marxismos se ocuparon de problemas epistemológicos, económicos, culturales y estéticos, otros se centraron en las cuestiones vinculadas a la estrategia revolucionaria. Algunos marxismos se afincaron en las academias, otros prefirieron las calles de las barriadas populares, las fábricas y los montes, montañas y selvas.

A fines del siglo xix surgió un "neomarxismo", que planteaba que la concentración del capital, el desarrollo de los monopolios y la expansión imperialista reforzaban la estabilidad del sistema en su conjunto. Rudolf Hilferding puede ser considerado un representante de esta corriente. Las críticas a estas posturas fueron delineando una ortodoxia. En el transcurso del siglo xx hubo otros "neomarxismos", estructurados sobre tópicos disímiles. Y también hubo "otras ortodoxias". Esto significa que, en el marxismo, el lugar de la ortodoxia no fue un lugar estático.

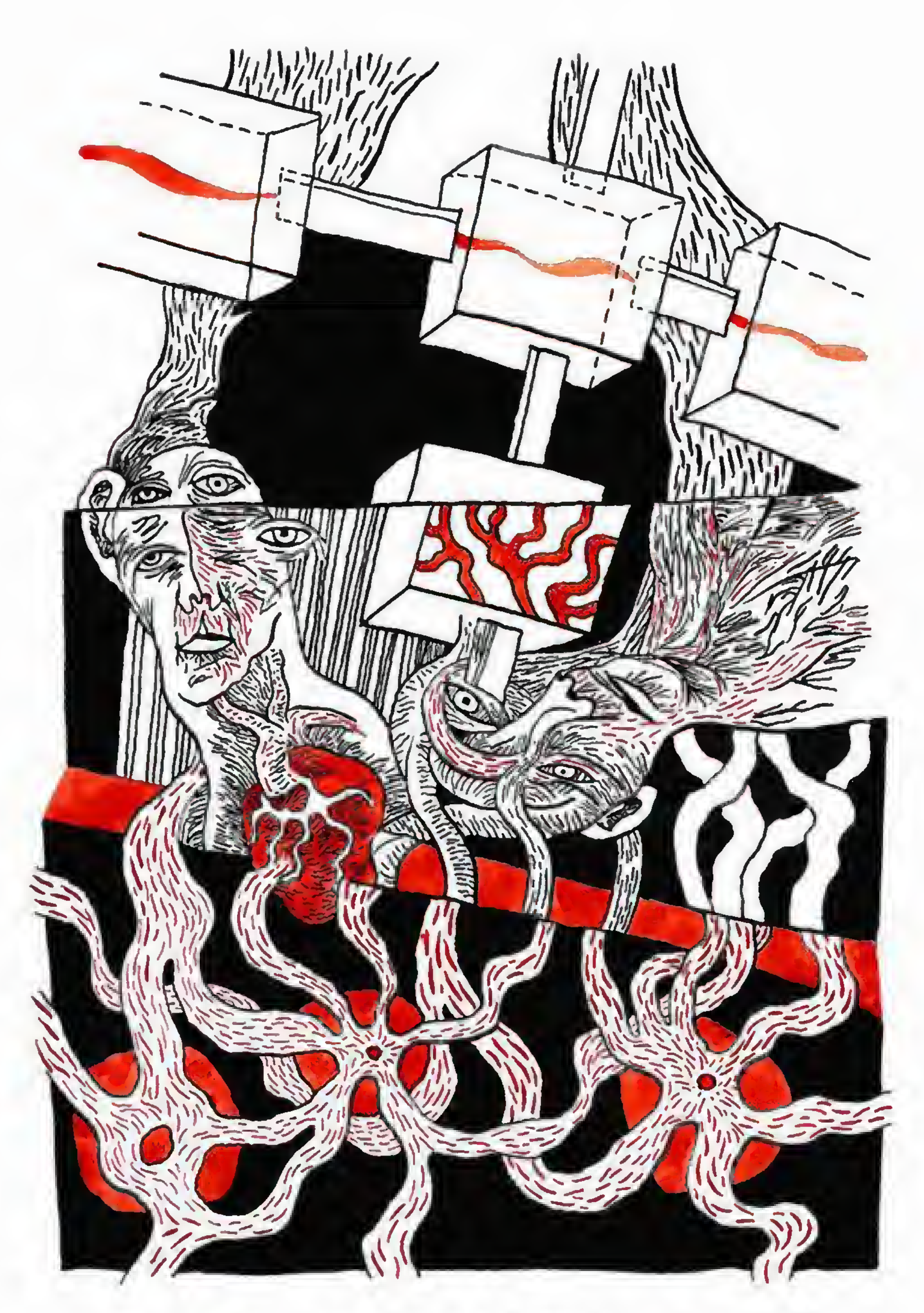
Como se puede apreciar, se trata de marxismos que, además de diversos, también han sido y son antagónicos. Pertenecen a redes conceptuales distintas, a gramáticas incompatibles, a linajes divergentes. Pero entre las condiciones convergentes, las amalgamas han sido habituales.

Existen marxismos producidos en contextos donde las perspectivas para las fuerzas transformadoras fueron radiantes; contextos de alza de las luchas populares, la organización y la conciencia política de los pueblos; y también existen marxismos elaborados en situaciones donde las perspectivas se revelaron como sombrías para estas fuerzas, situaciones de derrota histórica.

El marxismo supo ser definido, en el plano filosófico, como materialismo dialéctico: el DIAMAT, sobre el que volveremos más adelante; y como materialismo histórico: el HISTMAT o HISTOMAT, que usualmente se asocia al plano de las "aplicaciones" del DIAMAT. Este último se convertirá en la base de la monocultura soviética, pero la excederá con creces. No será la filosofía exclusiva del estalinismo. Se esparcirá ampliamente en la cultura de la izquierda marxista.

DIAMAT e HISTOMAT son unos términos que, vale recodar, Marx jamás utilizó. Marx, se autodefinió como materialista, la primera vez junto con Engels en *La Sagrada Familia* y luego en otros trabajos. Para él, el materialismo era inseparable del socialismo y el comunismo. También en *El Capital* habló de un "método dialéctico" de base materialista. Suele considerarse que la mejor síntesis de la visión "materialista de la historia" de Marx está presente en el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859.

Quien sí recurrió a estos términos fue Engels. Empleó el término "materialismo histórico" en su folleto *Socialismo utópico y socialismo científico*, (los



un marxismo que articula un "conocimiento objetivo" con "un saber hacer", lo causal con lo seminal.

artículos que lo componen fueron publicados entre 1876 y 1878). Otros trabajos suyos dieron lugar a la fórmula del "materialismo dialéctico": *El Anti-Dühring. O "La revolución de la ciencia" de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo* de 1878; *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de 1888. También su *Dialéctica de la naturaleza*, elaborada en la década de 1870 y nunca concluida.

Estas obras han funcionado como un verdadero reservorio de insumos para las lecturas más groseras del marxismo y para todos los incidentes positivistas, aunque todavía se siga viendo en ellas buenos intentos de articular ciencia y dialéctica. Sin dejar de reconocer los aportes de Engels en otros campos, y dando cuenta de la existencia de una versión caricaturizada de sus planteos, nos cuesta mucho encontrar en estas obras pasajes enriquecedores de la dialéctica o propuestas teóricas refinadas. Distinta es la situación cuando tomamos –como muestra de otra perspectiva– la carta de Engels a P. Ernst del 5 de junio de 1890, la carta a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890 o la carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre del mismo año. Por ejemplo, en la primera de las cartas mencionadas, Engels decía: "En cuanto a vuestra tentativa de explicar la cosa de una manera materialista, tengo que deciros, ante todo, que el método materialista se transforma en su contrario si, en vez de servir de hilo conductor en los estudios históricos, es aplicado como un modelo preparado sobre el cual se tallan los hechos históricos".

Gueorgui Plejanov, padre del marxismo ruso devenido antibolchevique en tiempos de la Gran Revolución de Octubre de 1917, decía que en las obras de Engels citadas, concretamente en las dos primeras, "están expuestas las concepciones que constituyen la base filosófica del marxismo". Más adelante volveremos sobre Plejanov y el "materialismo dialéctico".

También sirvieron como insumo para el DIAMAT los trabajos en los que Lenin intentó –creemos que de manera infructuosa– una "filosofía en acto", específicamente: *Materialismo y empiriocriticismo* de 1908. En este libro el líder bolchevique propone una crítica a los marxistas seducidos por corrientes idealistas y subjetivistas como el empirio-criticismo (Alexander Bogdanov, entre otros). El problema de fondo presente en estas obras de Engels y Lenin, y que aquí sólo enunciaremos, consiste en una comprensión de la dialéctica que es de carácter más ontológico que metodológico y relacional. En ellas la praxis, con la razón desontologizadora que le es inherente, se diluye. Como veremos, en menos de una década y al calor de acontecimientos significativos y lecturas edificantes, Lenin modificará radicalmente sus posiciones y su misma vida política se convertirá en una expresión aguda de la dialéctica.

Corresponde aclarar que no toda referencia al método del "materialismo dialéctico" o a la "dialéctica materialista" tiene las connotaciones negativas del DIAMAT. Muchas veces esas referencias remiten a la simple contraposición entre

la dialéctica idealista y la dialéctica materialista, entre Georg W. F. Hegel y Marx. Del mismo modo, no toda referencia al materialismo histórico debería asociarse al HISTOMAT. Por ejemplo, Plejanov consideraba que el materialismo histórico (el marxismo) era la versión moderna del materialismo de Baruch Spinoza, que tenía en Ludwig Feuerbach una estación inmediatamente anterior. Esta visión, por cierto tan atractiva como discutible, introduce dimensiones que no son compatibles con las tipificaciones elementales del HISTOMAT.

El DIAMAT es la antítesis de la dialéctica. Porque la dialéctica enfatiza la dinámica, la interacción recíproca entre personas y entre personas y cosas. Sus conceptos remiten a relaciones, no a sustancias. La dialéctica incluye siempre en los conceptos un "factor de reflexión subjetiva" (en términos de Adorno). Favorece la autorreflexividad del pensamiento. La dialéctica es polifacética, está implícita en la crítica real, en la "crítica de clase", y repudia los sistemas omnicomprensivos.

Marx nos propone una reinvención de la dialéctica. Un ajuste de la misma a la dinámica propia del capitalismo; a un sistema inarmónico y desordenado en el que "todo lo sólido se desvanece en el aire"; un mundo *en proceso* cuyo signo distintivo es la contradicción, la oposición, la irresolución, la interiorización, la reproducción, la expansión, el exceso, la trasgresión de algún límite, el cambio y el reinicio del proceso en un punto nuevo que se bifurca en un espacio prácticamente ilimitado. Un mundo repleto de posibilidades, latencias y tendencias.

Con los años, el DIAMAT se erigió en un "sistema filosófico", en la "única filosofía revolucionaria" capaz de explicar absolutamente todo lo que acontece en el universo y sus arrabales, desde los procesos sociales a los geofísicos. Un hito en la consolidación del DIAMAT fue la edición del libro de Nicolai I. Bujarin *La teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, publicado en Moscú en 1921. Bujarin toma los costados menos disruptivos de la dialéctica hegeliana, propone un materialismo mecanicista y presenta a la dialéctica en los términos de la física.

A partir del DIAMAT se confeccionará la interminable lista de los supuestos "enemigos" del marxismo; entre otros, el psicoanálisis, el existencialismo o la cibernética. El DIAMAT, base de la Vulgata marxista, hizo del marxismo un clericalismo lóbrego y oficial e impulsó la escisión entre teoría y práctica. En este último aspecto nodal, el rudo estalinismo coincide con el más sofisticado marxismo occidental.

Hubo y hay otros marxismos que hicieron de la posición antidialéctica una profesión de fe. Fueron abiertamente antidialécticos a diferencia del DIAMAT, que asumía la dialéctica para tergiversarla y limitarla. Nos referimos al marxismo empirista y evolucionista, de base spenceriana, que llegó a proponer un reemplazo de la dialéctica por la evolución biológica o por la mirada fenomenológica. Para Eduard Bernstein, uno de los representantes más conspicuos de esta posición, la dialéctica era una "jerga" y una "trampa", un "elemento

pérfido de la doctrina marxista", una especie de deleznable prejuicio hegeliano. Kautsky también desarrolló una lectura anti-dialéctica del marxismo. Juan B. Justo, fundador del Partido Socialista Argentino (PSA) y traductor (en sentido estrictamente literal) de *El Capital* al castellano, solía decir que Marx y Engels habían sido grandes "a pesar de la dialéctica". Este tipo de marxismo constituyó un extravío, puesto que propuso una claudicación del pensamiento y asumió como punto de partida la renuncia a penetrar la realidad.

Según la clásica definición de Lenin en su *Marx*, el marxismo es continuación y consumación "de las tres grandes corrientes espirituales del siglo XIX, que tuvieron por cuna a los tres países más avanzados de la humanidad: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés unido a las ideas revolucionarias francesas en general". Es por demás valiosa la ubicación del marxismo como producto histórico situado y la identificación de sus aptitudes para sintetizar las tradiciones de pensamiento más avanzadas de su tiempo y para deducir de esa síntesis (cuya proyección promueve) consecuencias emancipatorias. Por supuesto, nosotros y nosotras debemos relativizar la caracterización de Alemania, Inglaterra y Francia como países avanzados.

Plejanov, enfatizando una perspectiva metodológica, decía que el marxismo aportaba una solución "algebraica" y no "aritmética": "no la explicación de las causas de los diferentes fenómenos, sino la del modo como hay que proceder para descubrirlas". Un método justo.

Labriola estimaba conveniente definir al marxismo como "comunismo crítico" y no como socialismo científico. Benedetto Croce prefería delimitarlo como un canon de interpretación histórica "extraordinariamente sugestivo". Charles Wrigth Mills consideraba que era imposible alcanzar la talla de un "científico social" sin adentrarse en el marxismo y, convencido de que el marxismo tenía la última palabra, también habló de un marxismo "creativo". Ernst Bloch identificó una corriente cálida del Marxismo.

Mariátegui propuso una traducción fecunda del marxismo a la realidad de Nuestra América: un "marxismo mestizo". El Amauta hizo del marxismo latinoamericano una "denominación de origen", un producto singular que reivindica una particular herencia cultural. Años más tarde, la Revolución Cubana, Fidel Castro y el Che, se encargaron de ratificar las garantías de ese producto. En las últimas décadas la Revolución Bolivariana, con sus claroscuros, se ha erigido en baluarte de esta tradición, y el chavismo plebeyo y comunero ha realizado aportes sustanciales. Ha generado un proceso de fermentación donde el marxismo y la trilogía compuesta por Simón Bolívar, Simón Rodríguez y Ezequiel Zamora se intercalan en la función de enzimas.

En una línea emparentada con Mariátegui, pero a la vez diferenciada de él, otros y otras prefirieron hablar de un "marxismo indianizado" (Fausto Reinaga, por ejemplo).

Cabe agregar que hubo muchos aportes –dispares, por cierto– a esta denominación de origen que es el marxismo de Nuestra América. Inclusive se le pueden rastrear precursores al Amauta: Luis Emilio Recabarren, por ejemplo, o desarrollos paralelos, como en el caso Julio Antonio Mella. Luego llegaron, entre otros y otras: Vania Bambirra, John William Cooke, Agustín Cueva, Enrique Dussel, Orlando Fals Borda, Bolívar Echeverría, Florestán Fernándes, Alberto Flores Galindo, Silvio Frondizi, Michel Löwy, Ruy Mauro Marini, Fernando Martínez Heredia, Caio Prado Junior, Aníbal Quijano, Adolfo Sánchez Vázquez, Ludovico Silva, Renán Vega Cantor, Luis Vitale, Rene Zavaleta Mercado. Mencionamos arbitrariamente a unas pocas figuras que, como efecto central o colateral su praxis, dejaron algunas huellas literarias.

En un sinfín de rincones de Nuestra América, a lo largo del último siglo, una mirada atenta y desprejuiciada está en condiciones de identificar diversas expresiones de un "marxismo cafre".

Maximilien Rubel decía que el materialismo marxista era una "concepción sensualista y pragmática del mundo", una "sociología pragmática". Pier Paolo Pasolini habló de un "marxismo visceral", que era un componente básico de su empirismo herético y mágico. Jean Paul Sartre definió al marxismo como "una filosofía hecha mundo" y como el "horizonte insuperable de nuestro tiempo" e, indefectiblemente, se le impuso la expresión: "marxismo viviente".

Joseph Schumpeter consideraba a Marx como una rara especie de genio y profeta. La anomalía respondía al hecho de que a estos "dones", Marx agregaba erudición y originalidad. Shcumpeter era un auténtico *Think Tank* del capital. Situado en las antípodas del marxismo, tendía a celebrar en Marx todo lo que había de David Ricardo. Pero nada de eso constituyó una limitación para que reconociese la riqueza conceptual del marxismo; lo que él denominaba: el "carácter caleidoscópico de su contribución", en particular el análisis del capitalismo tendiente a develar su lógica y su carácter sistémico, su lectura de las crisis capitalistas como "incidentes cíclicos", etc. En su "Marx economista", Schumpeter consideraba que Marx "fue el primer economista de gran clase que reconoció y enseñó sistemáticamente cómo la teoría económica puede convertirse en análisis histórico y cómo el planteamiento histórico puede convertirse en *historia razonada*". Es notorio el contraste entre la visión de Schumpeter y la indigencia teórica de los economistas prosistémicos actuales, sobre todo con los neoclásicos.

Jacques Lacan sostuvo que Marx tuvo el mérito de reconocer el valor del síntoma en la estructura social: todo aquello que oculta el fetichismo de la mercancía.

Partiendo del antropólogo argentino Rodolfo Kusch (que no era marxista) podemos identificar un "marxismo hediondo" para designar a un marxismo inmerso en la realidad que debe interpretar/transformar, un marxismo que

supera el temor de impregnarse del olor de esa realidad, el temor de ser nosotros mismos y nosotras mismas. Un marxismo abierto a las diversas formas del conocimiento.

La figura del hedor remite a unos modos no occidentales, no europeos y no burgueses de conocer. Unos modos que toman en cuenta el lado vivencial y afectivo de las cosas. De ahí el sentido que se puede derivar de la situación, referida por Kusch, en la que el Inca Atahualpa huele la Biblia que le presenta el fraile Valverde. El mismo sentido que, posiblemente, podamos identificar en el horizonte político-gnoseológico asumido por Pier Paolo Pasolini (como vimos más arriba, un "marxista visceral") al colocarle un título como *El olor de la india* a su crónica de viaje por ese país. Para conocer a través del olfato, se impone la cercanía, el contacto físico. Para lograr una profunda comprensión de los procesos de descomposición históricos o para reconocer lo que constituye un abono, es inevitable atravesar la experiencia de la repugnancia, de la náusea. Para conocer el mundo no-occidental, el mundo no-pulcro, es necesario hacer caer algunas representaciones y algunas represiones, superar algunas convenciones occidentales y atildadas: la barrera del asco, por ejemplo. Y el asco se disipa con el encuentro de los cuerpos, con el amor y, también, con el proyecto.

Hablamos de un marxismo contrapuesto al "marxismo pulcro" y que, por lo tanto, se alcanza en la lucha de clases más que en la Universidad; por eso no es, recurriendo a los términos que el propio Kusch utilizaba para caracterizar a la pulcritud, "política pura y teórica" o "economía impecable". Se trata de un marxismo que, como decía Sartre en su prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, exige llevar la dialéctica "hasta sus últimas consecuencias". Para Sartre, esta operación también implicaba un *strip tease* del humanismo occidental, del humanismo burgués o del pseudohumanismo, que no era más que una "ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje".

El marxismo hediondo sería un marxismo que articula un "conocimiento objetivo" con "un saber hacer", lo causal con lo seminal. Un marxismo que considera a la conciencia tanto en sus aspectos teóricos-predicativos (racionales) como en sus aspectos antepredicativos (intuitivos), superando el positivismo y el cientificismo al que conduce la sobrevaloración del primer aspecto y el irracionalismo al que conduce la sobrevaloración del segundo. Un marxismo que aporta al autoconocimiento de las clases subalternas y oprimidas. Un marxismo que no le tiene asco a lo que hiede. Un marxismo que es capaz de poner en duda la completitud de su universo cultural en función de lograr la plenitud del diálogo. Un marxismo que enseña a no despreciar. Un marxismo que no se deleita con el olor de epopeyas ajenas.

Kusch rechazaba básicamente el componente cartesiano del marxismo, la actitud meramente intelectual frente al mundo, la herencia de los peores

postulados de la modernidad y del iluminismo, y todo aquello que el marxismo compartía con el "humanismo burgués": una concepción teleológica y determinista, ascendente y unidireccional del desarrollo histórico, principalmente la idea del progreso ininterrumpido o la idea –absurda desde todo punto de vista– de que "lo último" siempre es mejor a "lo anterior"; algunas tendencias a la cosificación del sujeto (presentes en las versiones más dogmáticas del marxismo) y una cultura anticontemplativa y, por ende, seriamente limitada para captar la belleza y la humanidad y altamente destructiva de la naturaleza.

Vale aclarar que esta concepción del progreso teleológica, determinista, ascendente y unidireccional no dejaba de ser, en última instancia, una concepción emparentada con ideales y proyectos a largo plazo. Pero sucede que, en buena parte de Nuestra América y a lo largo de su historia "moderna", las clases dominantes asumieron, en los hechos, el inmediatismo más grosero que fue el correlato de las diversas formas de saqueo, desde las más directas hasta las más sutiles.

Tanta adjetivación, indirectamente, promovió la afirmación sustantiva y así también tenemos un marxismo "a secas". Pero tal vez este sea uno de los menos fiables: se adjudica la autoridad interpretativa y una función rectora; reivindica un marxismo estable y constante y en estado puro, sin infiltraciones; niega contextos, mediaciones y subjetividades; no reconoce intercambios y procesos miméticos; rechaza las progresivas estratificaciones de aportaciones; tiende a negar la esfera axiológica. Le asigna al marxismo el estatuto de un saber acabado. Tampoco da cuenta de aquellos elementos incorporados colectivamente bajo la forma de representaciones e imaginarios con los que (o mejor: *en los que*) tiene que interactuar de manera indefectible. Peor aún: ve en ellos una amenaza y una fuente de decadencia teórica. Se considera autoengendrado y, por ende, no escapa al vicio de la autoreferencialidad.

Algunos y algunas marxistas "a secas" se pueden parangonar con los inquisidores de Galileo Galilei: se aferran a las verdades preconcebidas e impugnan la experiencia concreta, la realidad. También se asemejan a Juan Ginés de Sepúlveda, quien negaba la humanidad de los pueblos originarios de Nuestra América porque no eran mencionados en la Biblia y porque eran diferentes a todo lo conocido hasta entonces desde Europa. Por cierto, abundan los modos de leer *El capital* (y la obra de Marx en general) asimilables al método de Sepúlveda.

El marxismo "a secas" no deja de exhibir altas dosis de jactancia mientras blande un fósil, un abalorio teórico. Siguiendo a Adorno, debemos tener presente que la teoría concebida como definitiva y universal se objetiva frente al hombre y a la mujer que piensa. Desde este emplazamiento, la teoría indirectamente promueve una actitud acrítica frente a la pseudorealidad de las objetivaciones del capitalismo.

El marxismo "a secas" se perfila como la "mano invisible" del marxismo. Sus cultores le asignan a su militancia el carácter de una fuerza correctiva (autocorrectiva). En dos extremos contrapuestos, el marxismo-leninismo en su formato tradicional y el marxismo analítico pueden ser considerados como dos versiones del marxismo "a secas".

El primero se asume como dialéctico y no reniega en absoluto de la lucha de clases ni la considera una abstracción teórica. Todo lo contrario. Asimismo, conserva las inquietudes por la estrategia política. Pero reitera los tradicionales incidentes dogmáticos y vulgares: una dialéctica acotada a los límites del DIAMAT, una visión ultrasimplificada de la lucha de clases (tanto de la "lucha" como de las "clases") que no contribuye a labrar las continuidades de las experiencias plebeyas y que no da cuenta de diversas situaciones de subyugación.

Es decir, la dominación social queda reducida a la dominación "material" de clase y sigue considerando a la fábrica como el ámbito por excelencia de la luchas de clases. Como hace 50 años, el ojo está puesto en los espacios productivos de mercancías y poco y nada en los espacios reproductivos de la vida. Luego, tiende a asumir los conceptos categoriales del marxismo como transhistóricos, e insiste en la neutralidad y la autonomía de las diversas tecnologías, ya sean industriales, políticas, culturales, etc. Por estos motivos, entre otros, el marxismo-leninismo no ha realizado aportes sustanciales en las últimas décadas, ni en materia crítica, ni en materia estratégica. Continúa aferrado al manual y al partido. Su idea de la revolución social extrae la poesía del pasado (por ejemplo, de la Revolución Rusa) y no del futuro. Desde este emplazamiento, experiencias tan relevantes para el desarrollo del marxismo, como pueden ser el neozapatismo o el chavismo plebeyo, entre muchas otras más, han sido tildadas como "posmarxistas".

El segundo presenta a un conjunto de autores que se reconocen a sí mismos como *no bullshit marxists* ("marxistas sin pamplinas"). Sin contradecir los buenos aportes de autores como Cohen, Brenner, Olin Wrigth, lo cierto es que predomina en ellos una visión que tiende a soslayar la dialéctica. Por cierto: la dialéctica aparece conformando el núcleo mismo de "las pamplinas". En aras de un supuesto rigor, asignan una jerarquía conceptual que subestima algunas categorías marxistas. Así, terminan priorizando análisis causales y asumiendo posturas cuasi positivistas o, directamente, reducen el marxismo a una formalización. John Roemer, por ejemplo, basa su visión de la explotación y las clases sociales en modelos neoclásicos. Otros autores apelan a la teoría de los juegos o a la teoría de la elección racional. La gran mayoría muestra su predilección por el individualismo metodológico. La elipsis de la dialéctica va de la mano de la elipsis de la lucha de clases y la estrategia política.

Desde hace algunas décadas también existe un "posmarxismo". Como casi todo lo que se designa como "pos", tiende a firmar certificados de defunción a diestra y siniestra y suele cargar con el lastre de la moda y con el consiguiente riesgo de lo efímero y pasajero. En líneas generales, el posmarxismo puede ser considerado un hijo legítimo del "giro lingüístico". El posmarxismo vino a proponer un nuevo determinismo: el determinismo de los símbolos, junto a un nuevo reduccionismo que consiste en sobredimensionar los elementos puramente discursivos de la lucha de clases que queda acotada a la lucha de significantes. El corolario: un marxismo sin ardores, demasiado enredado en los juegos del lenguaje, la deconstrucción, la opción por lo fragmentario y el pensamiento débil. Al asignarle primacía ontológica a lo simbólico y a lo discursivo, el posmarxismo ha tendido a desjerarquizar la explotación y la lucha de clases, disociando las formas dispares de opresión que pesan sobre los diversos colectivos humanos de la opresión específica de clase y de la división del trabajo. En consonancia con estos planteos, el posmarxismo ha reivindicado una autonomía absoluta (no relativa) para lo político, en abierta contraposición a los planteos de Marx vinculados a la alienación, la enajenación política, o la superstición política, que a su vez están relacionados con las categorías de mistificación y de fetichismo.

De este modo, frente a las dificultades del marxismo para producir una nueva política emancipatoria, el posmarxismo propone una política que consiste en rellenar estratégicamente los significantes. No es para nada casual que, en las últimas décadas, el posmarxismo haya sido la referencia teórica de un conjunto de alternativas que abjuraron del anticapitalismo y asumieron dicciones administrativas y "pospolíticas"; alternativas que suelen denominarse, con sentidos que pueden ser o bien críticos o bien laudatorios, como de "izquierda liberal" o como "neopopulistas".

El culto por la ortodoxia cae en el fundamentalismo en un sentido literal, remite a un supuesto retorno a los "principios originarios" y se manifiesta como arrogancia teórica y opresión intelectual, dado que impone la primacía del código con la consiguiente ablación del pensamiento.

Más recientemente se planteó una diferenciación entre los marxismos del siglo XIX, el XX y el XXI. Se identificó un marxismo de preguerra, de entreguerras y de posguerra. Hasta se ha perpetrado el anacronismo que sugiere un "marxismo dieciochesco", modernizador y cientificista.

Löwy reivindicó un "marxismo romántico" llamado a corregir los desaciertos de la ilustración y, retomando a Mariátegui (entre otros pensadores marxistas), le adosó a los fundamentos racionales del marxismo los derechos de la tradición, el sentimiento y, principalmente, de la praxis. De este modo, con un gesto herético y en las adyacencias del desacato, Löwy resignifica positivamente uno de los componentes menos reconocidos del marxismo y de los más difamados por la "cultura marxista".

Para Jameson el marxismo es un *mastercode*, un código maestro, un metarelato o un metacomentario histórico.

Mészáros revalorizó aspectos opacados del marxismo, que resultan indispensables para la comprensión de nuestro tiempo. Destacó el aporte del marxismo en la comprensión de las mediaciones que el capital instituye en la relación entre la humanidad (el trabajo), la producción y la naturaleza. Mediaciones que producen una humanidad (trabajo), una producción y una naturaleza alienadas. Asimismo, el pensador húngaro propuso una periodización del marxismo. Un primer marxismo: el que su maestro Luckács despliega en *Historia y conciencia de clase*. Un segundo marxismo: el marxismo-leninismo en todas sus versiones. Y un tercer marxismo, en el cual él mismo está inscripto y que busca comprender el proceso de totalización de las relaciones sociales por parte del capitalismo actual.

Franz Hinkelammert considera a Marx uno de los principales críticos de la "ley" (y lo ubica en una línea de continuidad con Pablo de Tarso), mientras que ve en el marxismo una de las pocas corrientes de pensamiento capaz de dar cuenta de la irracionalidad de lo racionalizado.

Podríamos agregar más definiciones y prolongar la lista de marxismos –e intentar calificativos ingeniosos– hasta lo indecible. Por ejemplo, podríamos haber partido de los "humores" del médico griego Claudio Galeno e identificar un marxismo colérico, uno melancólico, otro sanguíneo y, finalmente, uno flemático. O, inspirados en la literatura de Julio Cortázar, instituir un marxismo *fama* y otro *cronopio*. Es decir, un marxismo que consiste "en dejarse ir" y otro marxismo que saber ser "contra cada cosa que los demás aceptan".

Algunos de los marxismos listados partieron a Marx en dos o reivindicaron fragmentos de su obra. Por ejemplo Althusser, quien pretendiendo exorcizar al marxismo de todo demonio romántico, propuso la fórmula de un Marx "pre marxista" y otro Marx "marxista". Por un lado, un joven Marx idealista puro, en un primer momento humanista nacionalista-liberal y poco más tarde humanista comunitario; por el otro, un viejo Marx "científico", que se deslastra de los recursos propios del idealismo hegeliano, que rompe con toda antropología y todo humanismo filosófico, que abandona categorías tales como sujeto, ideal, entre otras, y que va delineando un antihumanismo teórico. De este modo se construyeron territorios marxistas aislados, sin vínculos entre sí. O se usaron partes de la obra de Marx a modo de desechos para confeccionar embutidos.

Nosotros consideramos que existe una coherencia de fondo en la obra y el pensamiento de Marx, más allá de sus incongruencias, sus asimetrías y sus evidentes contradicciones (algunas superficiales, otras no tanto). Las continuidades, las visiones y preocupaciones persistentes son demasiado potentes como para ensayar particiones significativas. Entre las juveniles cavilaciones sobre la alienación humana y los sesudos desarrollos sobre el fetichismo de la mercancía

y la teoría del valor no media precisamente un abismo. Sólo se trata de afinar un poco la mirada para percibir aquello que hilvana esos tópicos. Estamos de acuerdo con quienes plantean que en los textos producidos por Marx en la década de 1840 está presente el trazo grueso de su obra posterior: la trama de la que sería su crítica de la economía política, su concepción sobre la praxis, etc. En lo fundamental, no hay diferencias entre el joven y el viejo Marx. Desde el plan de 1843 (inconcluso) de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, a sus últimos trabajos.

En otros aspectos sí corresponde hacer la distinción entre el joven y el viejo Marx. Por ejemplo, en relación al tema colonial y al tema nacional, como veremos más adelante. Estos cambios en su visión responden a las circunstancias que suelen explicar cualquier trayecto intelectual, que van desde la incorporación de saberes y experiencias a los cambios en el contexto histórico.

Entonces, hubo un marxismo que asumió la unidad constitutiva de la obra de Marx y a partir de esa certeza se desarrolló. Una unidad de fondo, en absoluto afectada por las superficies divergentes o por las notorias ambigüedades. Una unidad que remite a una continuidad que está condicionada por la asunción de un punto de partida: la opción por la emancipación humana; la opción por el socialismo junto con la idea, tomada de Flora Tristán, que establece que la emancipación de los trabajadores y las trabajadoras es autoemancipación (la fórmula: "la emancipación de los obreros por los obreros mismos").

Asimismo, hubo marxismos que propusieron desarrollos teóricos a partir de los "baches" presentes en la obra de Marx o que rectificaron los errores de la letra original. También hubo marxismos que tomaron esos errores como fundamentos. Por ejemplo, los marxismos de manual, con sus versiones soviéticas y antisoviéticas: Georges Politzer o George Novack. Sin olvidar una versión precursora del "manualismo" dogmático, evolucionista, reduccionista y mecanicista condensada en el *Ensayo popular* de Bujarin. Lenin sostuvo que este era un libro marxista, pero "con muchas reservas". Gramsci puso en evidencia todas sus falencias y la incompatibilidad del subgénero de los manuales con el marxismo. Porque si los manuales asumen una filosofía convencional simplificada como punto de partida para una pedagogía revolucionaria, el marxismo debe comenzar su tarea crítica y transformadora desde el núcleo mismo de las experiencias y vivencias populares, debe partir de la "filosofía espontánea" del pueblo. Porque si los manuales obturan los debates, el marxismo debe abrirlos permanentemente a riesgo de perder su principal fuente de enriquecimiento y desarrollo.

Quienes estaban convencidos y convencidas de la autonomía epistemológica del marxismo cultivaron el purismo para preservarlo incontaminado de otras filosofías pero, en general, este emplazamiento aséptico oculta filosofías segundas de la peor catadura: racionalistas, positivistas, liberales. También consideraron que el lenguaje marxista ya estaba completo y cerrado.

En el marco de este hábito de seccionar al marxismo, muchas veces se escindieron sus categorías en categorías de/para la lucha y categorías de/para el análisis. Como si las categorías analíticas no remitieran a la praxis de los hombres y las mujeres, como si las categorías no estuviesen mediadas por los sujetos, como si los procesos y las estructuras marcharan por caminos distintos y no constituyeran una unidad. Vale decir que esta escisión es falsa y no está presente en Marx.

Otros y otras propiciaron las mixturas, los ensamblajes. O, simplemente, los aceptaron como consecuencias lógicas de los procesos históricos de la periferia, en particular en aquellas sociedades (o formaciones económico-sociales) con tiempos fracturados y discontinuos, como las de Nuestra América; en fin, como efecto de las inevitables y maravillosas intromisiones del mundo y de la vida. Claro está, consideraron al lenguaje marxista como praxis y no como objeto. Es decir, como un lenguaje susceptible de ser enriquecido. Más que un marxismo actualizado, han preferido un marxismo reconstruido. Que es como decir: permanentemente construido. Una construcción que articula viejas y nuevas categorías; historia, experiencia y transmisión con descubrimiento. En fin, el mejor camino para reeditar la radicalidad originaria.

Vale decir, también, que se puede ser marxólogos y no ser marxistas (o serlo de un modo superficial). La tarea de los marxólogos ha sido y es inestimable. Ha aportado y aporta al conocimiento estricto y detallado de la obra de Marx y del conjunto de los autores marxistas, a su análisis sistemático. Pero la rigurosidad en el manejo de las fuentes marxistas, los cotejos eruditos, de ningún modo garantizan el ejercicio de un oficio crítico radical y el compromiso con las praxis orientadas a la transformación del mundo. No todos los marxólogos han seguido y siguen las orientaciones de una figura señera como la de David Riazanov. Luego, existe un modo insoportable de ser marxistas de algunos marxólogos que consiste en ser ganados por la tentación de convertirse en administradores del verbo y custodios de la interpretación. Lo mismo cabe para las marxólogas, claro está.

Va de suyo que para ser marxista no necesariamente hay que ser marxólogo o marxóloga. Porque el marxismo, en contra de lo que promueve cierto dandismo académico, no debería ser una etiqueta ni un signo de distinción intelectual. Por supuesto, un marxista debe asumir con esfuerzo y dedicación, a lo largo de toda su vida, la tarea de alcanzar, peldaño tras peldaño, todo el Marx que se pueda. Por supuesto, se puede hacer mucho con poco y poco con mucho. Muchos y muchas marxistas no conocieron los textos de Marx publicados tardíamente como *La ideología alemana* o *los Grundrisse* (producidos en 1857 y 1858), entre otros, y eso no inhibió su capacidad de enriquecer la praxis marxista. A la inversa, otros y otras, que dispusieron de bibliotecas enteras y del ocio procurado por diferentes instituciones, no hicieron aportes significativos.

Por supuesto, nunca conviene encarar la faena de la formación marxista en soledad. Creemos que las cimas del marxismo sólo se alcanzan en el marco de procesos colectivos. Más allá de los necesarios momentos de introspección individual, jamás la soledad y el aislamiento pueden ser las condiciones óptimas para el pensamiento, menos aún para el pensamiento crítico y emancipador.

El mismo Marx, frente a las tempranas interpretaciones empalagosas de su obra y su pensamiento, frente a los recortes que sugerían caricaturas, llegó a afirmar que no era marxista. Esto se lo dijo alguna vez a su yerno Paul Lafargue. Es decir: sostuvo que él no se reconocía en muchas formulaciones y planteos que invocaban su pensamiento en vano, porque lo tergiversaban o lo acotaban, porque querían hacer cuadrada o rectangular una obra que es poliédrica. Como dice Aldo Casas en su libro *Karl Marx, nuestro compañero*: "Marx fue el primer crítico del marxismo".

Sin dudas, Gramsci fue uno de los discípulos del maestro de Treveris más certeros cuando, inspirado en Labriola, definió al marxismo como la filosofía de la praxis (y no precisamente una "filosofía de la materia" o una "filosofía del *logos*"). Una filosofía que exige una teoría crítica: de la economía política, de la ideología, la cultura, etc. Una praxis que articula ciencia y ética, racionalidad y fraternidad, crítica y acción social concreta. Gramsci era perfectamente consciente de los alcances de esa definición, que no debería considerarse una expresión derivada de una estrategia de disimulo con el fin de eludir la vigilancia carcelaria. Podría haber utilizado otras alternativas de encubrimiento.

La definición gramsciana pone en evidencia una dimensión fundamental de esa peculiar filosofía: el marxismo no sólo se limita a dar cuenta de la praxis o a reflexionar sobre su objeto, también la desea fervientemente y busca impulsarla. A su modo, el jesuita francés Jean Yves Calvez retomó la definición gramsciana cuando sostuvo que el marxismo era una "teoría del actuar". La contribución a la praxis es inherente al marxismo, está inscripta en su ADN, lo mismo que su constitución en un componente más –uno categórico– de la praxis. Como se verá más adelante, nosotros y nosotras preferimos definir esa filosofía de la praxis, con su inalterable afán por lo concreto, directamente, como una antifilosofía.

4- La idea de necesidad histórica y otras asperezas similares

La idea de necesidad histórica ha conducido (y conduce) a los y las marxistas a un pantano, a un atolladero. Más que la idea en sí misma, creemos que las restricciones radican en las formas canónicas de decodificarla. Porque, aunque son poco usuales, no por eso dejan de ser posibles las decodificaciones en clave dialéctica de la necesidad histórica. Una clave que, forzosamente, conduce a su relativización y/o a su negación, y abre una constelación de sentidos alternativos; sea respecto de los sentidos deterministas, sea respecto de los sentidos finalistas. Pero, en líneas generales, las formas de decodificación canónicas son las que persisten como dominantes. La idea de necesidad histórica que aún pesa en el marxismo remite a formatos mecánicos, lineales, al fetichismo de la fuerza compulsiva de las "leyes" o los "objetivos" de la historia.

Entonces, a partir de esta idea de necesidad histórica y de las herramientas heurísticas que ella comprende, se consolidó en el marxismo una tradición hermenéutica de mucho peso, que se estructuró como un pensamiento sobre lo convencional, sobre la normalidad, sobre lo considerado como "lógico" y "posible". Esa tradición hermenéutica comprende un conjunto de hipótesis de lectura de la obra de Marx, pero sobre todo invoca una serie de hipótesis de trabajo: hipótesis políticas.

La idea de necesidad histórica porta una fuerte carga determinista, reduccionista y teleológica; descontextualizadora, indiferenciadora y esquemática; eurocéntrica, logocréntica, racionalista y antiutópica. Por eso consideramos que no es el emplazamiento más adecuado para aprehender lo real y para leer

la historia desde el punto de vista de los y las de abajo. La idea necesidad de histórica impone el primado de la institución y la ley reducida a generalización estadística, por sobre la vida humana y sobre la naturaleza.

La idea de necesidad histórica tiene un inocultable contenido “objetivista”, por lo general sintetizado a partir de una interpretación lineal y simplificada de la fórmula del *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859, donde Marx, apelando a un determinismo único y a un criterio uniforme, erige a la tesis de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como principal motor de las transformaciones sociales y del cambio histórico en general, asignándole prioridad a las fuerzas productivas concebidas como una instancia autónoma y con un trayecto pretrazado. La “teoría del reflejo” (la idea que establecía que la conciencia es un “reflejo” de la materia) y otros postulados característicos del DIAMAT también se pueden considerar derivaciones de este tipo de interpretaciones.

En la idea de necesidad histórica subayace una teoría de la historia trans-civilizacional con una inocultable matriz normativa y evolucionista que parte de la confianza en un proceso ininterrumpido y acumulativo, en dirección a una “verdad objetiva”. Uno de sus fundamentos propone la existencia de una “racionalidad a futuro”, cuya perspectiva está llamada a gobernar el presente para erradicar los aspectos irracionales de la realidad y colaborar así con el curso mismo de la historia. Esa racionalidad a futuro, en la tradición marxista, tendió a ser vinculada, al unísono, con los intereses de la clase trabajadora y con la naturaleza. La racionalidad a futuro se consideraba (y se considera todavía) como un tiempo por venir signado por el apogeo de la razón (y del marxismo). Se trata de una racionalidad cerrada sobre sí misma, que, al decir de Edgar Morin, puede conducir al delirio.

En efecto, la idea de necesidad histórica comparte horizontes con las porciones más ominosas de la modernidad burguesa, en particular con la noción de progreso. El proyecto “civilizatorio” de Occidente necesitó y, como está a la vista, necesita cada vez más que las aspiraciones de racionalidad estén libres de toda norma ética. Por eso la racionalidad de Occidente, la racionalidad instrumental, el reino de la razón, que no es otra cosa que el reino idealizado de la burguesía, colisiona con la humanidad.

Asimismo, la idea de necesidad histórica está en la base de los equívocos –frecuentes en el marxismo– entre base (infraestructura) y superestructura. Vale decir que esta “metáfora” ha resultado muy productiva cuando no fue subsumida en fórmulas abreviadas de dudoso rigor epistemológico. En política, concretamente, esta idea ha servido como soporte para las posiciones iluministas y elitistas que priorizan las políticas más centradas en los aparatos que en las bases, junto con el vanguardismo en su peor acepción. Luego convirtió a la unanimidad en la norma del partido revolucionario. También,

en política, la idea de necesidad histórica ha sido requerida para fundamentar las posiciones sacrificiales basadas en supuestas "misiones históricas" que postergan el principio del placer, reprimen el éxtasis y promueven el disciplinamiento y la derrota inapelable de *eros*.

Con su confianza ciega en el progreso lineal y en la posibilidad de una "práctica absoluta", con la supremacía asignada al pensamiento abstracto, con su subestimación de la experiencia concreta (concebida como una mera "vivencia", negando sus aspectos indentitarios y gnoseológicos), la idea de necesidad histórica operó como un freno a la potencialidad crítica y emancipadora del marxismo. Fue y sigue siendo su cinturón de castidad. Su sayo abigarrado. O su cruz. Le adosó una teoría de la Historia que no necesitaba y que funcionó como una teoría general de las condiciones fundamentales de la vida humana. Lo obligó a cargar sobre sus espaldas el peso muerto de un inviable sujeto histórico global y abstracto. Lo impregnó de solemnidad pringosa. Opacó la lucidez de sus análisis. Sirvió para que sus "categorías tendenciales" se confundieran con "categorías fatalistas", para que los condicionamientos históricos se trocaran procesos inevitables. De este modo, el proceso dialéctico se leyó en clave de progreso histórico donde imperaba la astucia de la razón, donde el futuro se consideraba como "progreso" del presente. Las nuevas formas se vieron como (fases) necesarias e históricamente "superiores" y se reelaboró el esquema del trayecto triunfal de la autoconciencia de Hegel en una clave materialista. En lugar de la idea absoluta, se estableció una especie de demiurgo material que sirvió para reposicionar una dialéctica teleológica y monista que, como la de Hegel, también estaba desfigurada por el misticismo. En fin, se instituyó una especie de Dios "moderno".

En muchas ocasiones, la idea de necesidad histórica terminó desdibujando algunos de los rasgos del marxismo que nosotros y nosotras consideramos los mejores y los más distintivos; entre otros: una concepción de la historia ubicada en las antípodas de la que se deriva de la idea de necesidad histórica, esto es, la historia como producto de la praxis; la predisposición dialéctica a pensar a partir de totalidades concretas y específicas y no desde principios teóricos o identidades y partes abstractas; la vocación por ampliar constantemente su objeto; las orientaciones tendientes a superar la dialéctica de lo Uno; su indeclinable opción ética por las personas explotadas y oprimidas; su impronta antiautoritaria y su *ethos* humanista. Hablamos de una ética que no es utilitarista, ni dogmática, ni absolutista, sino humanista. Tampoco es una ética de la impotencia porque no se centra en la condena de lo que a priori se establece como inevitable. Una ética asociada a los hombres y mujeres reales y a la creación de condiciones para una vida digna. Una ética que constituye la base de muchas de las categorías marxistas.

Las invocaciones a la necesidad histórica inhibieron el desarrollo de los procesos de conexión orgánica y transposición cultural y limitaron las

posibilidades de apropiación del marxismo por parte de sujetos plebeyos amplios y diversos. Sujetos que, muchas veces, están compuestos por la materia distintiva de la intersección de múltiples identidades. Asimismo, buscaron imponer unos modos estáticos y contemplativos de conocer el mundo exterior, justamente, a los sujetos subalternos y oprimidos (los portadores de la mirada ontológicamente fundamental) que de ninguna manera pueden conocer el mundo exterior desde esas condiciones.

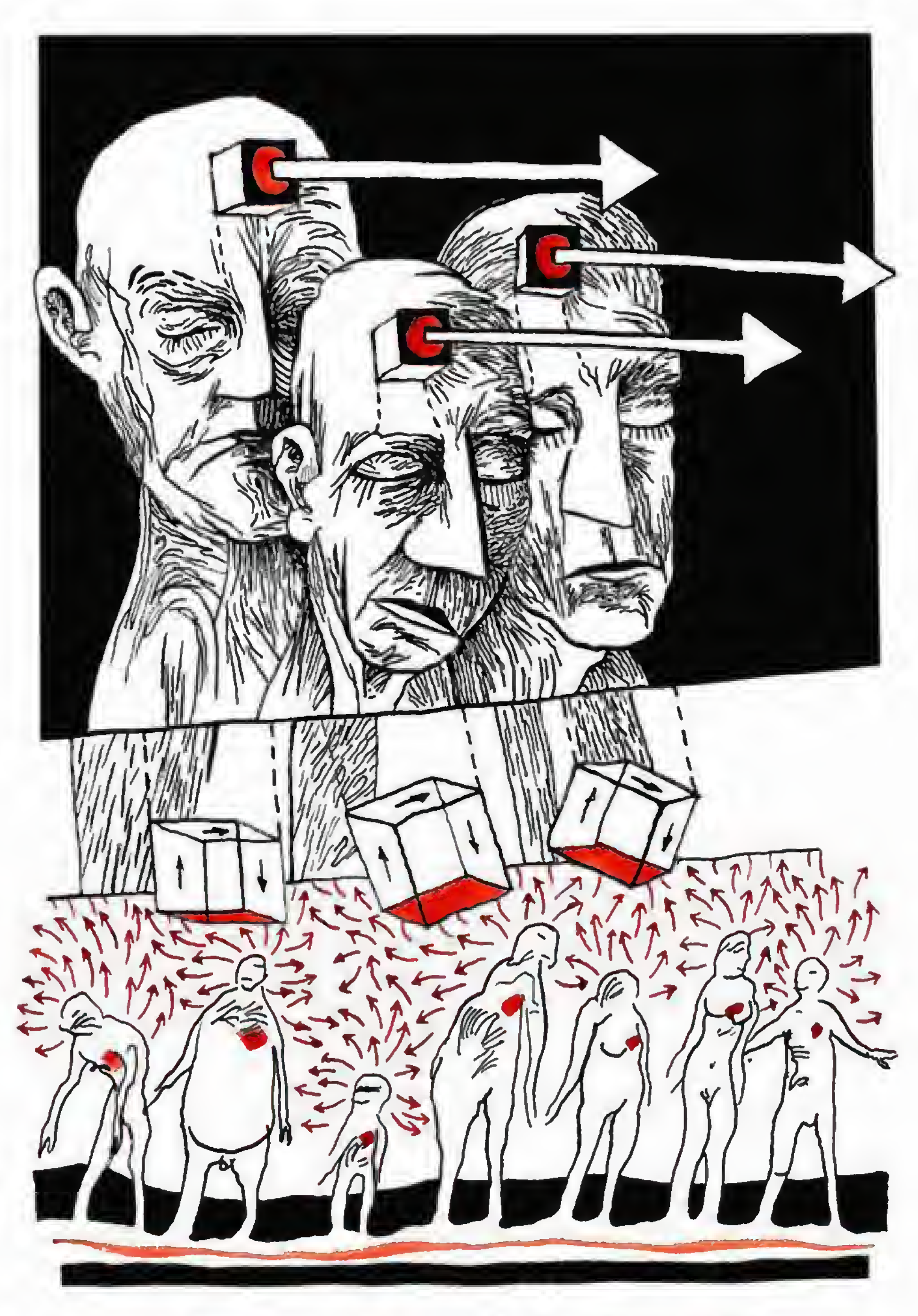
Estas invocaciones gestaron un tipo de militante, ora desdichado, ora feliz como un idiota, que se acostumbró al tedioso oficio de medir el grado en el que la realidad se ajusta o no a la teoría y a su bagaje de saberes. En nuestros días, los efectos de la idea de necesidad histórica y el tipo de militante que le corresponde no hacen más que poner palos en la rueda en el proceso de recomposición de la dimensión específicamente política del marxismo. Lo condenan a la autoreferencialidad.

La idea de necesidad histórica hace que el marxismo se termine asimilando a un sistema objetivo e inflexible y se desdibuje como una forma dinámica que se va modificando en el transcurso del tiempo. Ese fue y es el hado del "marxismo tradicional".

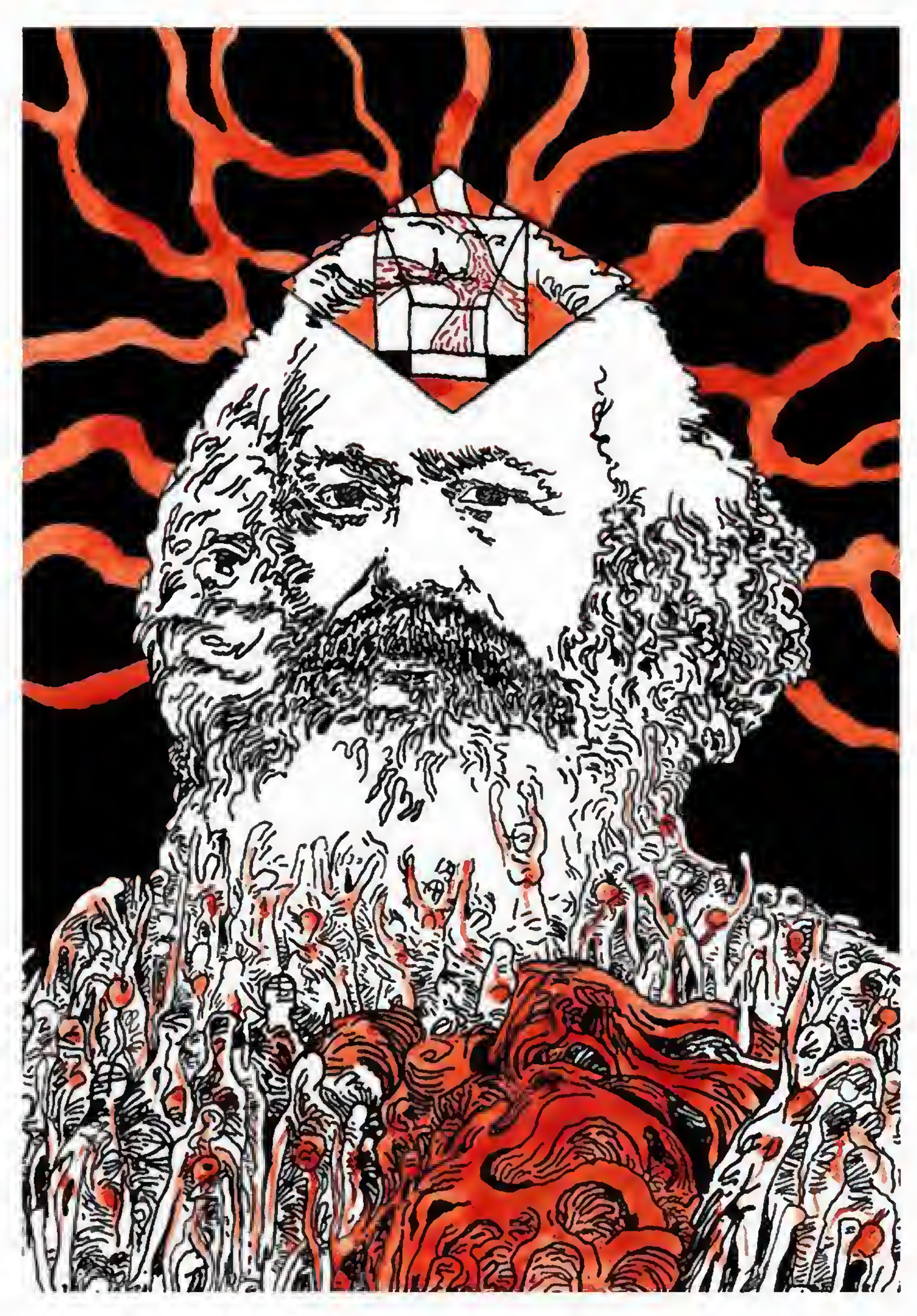
Finalmente, una aclaración. En diversos pasajes de su obra, sobre todo en *El Capital*, Marx recurre al término "necesidad" en un "sentido fuerte"; esto es: fundado en la visión de la progresión teleológica, ya sea como un límite o como un factor de avance.

Pero, como ha planteado Harvey, también pueden detectarse usos del término en un "sentido débil", más cercano a la "posibilidad" y la "probabilidad". Nuevamente la praxis juega el papel mediador clave, dado que ella permitiría hacer que lo posible o lo probable se tornen (o no) realidades. Este sentido del término es clave, porque instala al interior del capitalismo una contradicción sistémica. Va de suyo que de ningún modo esa interioridad puede predecir la resolución de esa contradicción, pero sí deja planteada la presencia de una dinámica que habilita la "superación".

Bensaïd, en su *Marx intempestivo,* nos ayuda a detectar otro sentido de la necesidad histórica vinculado a lo que, apelando a Spinoza, denomina una "teleología inmanente" en la que no imperan ni el determinismo, ni la causalidad mecánica, ni la finalidad, sino una "lógica de emancipación enraizada en los conflictos".



la idea de necesidad histórica ha sido requerida
para fundamentar las posiciones sacrificiales



esa tensión, que podríamos sintetizar apelando al par
compuesto por la ciencia y por la ética, corresponde al esfuerzo
de Marx por compenetrarlas por la vía de la praxis

5- Tensiones. Releer el marxismo desde la perspectiva de nuestros problemas

Claro está, se puede hacer referencia a una operación tergiversadora y liberar a Marx de toda responsabilidad respecto de la idea de necesidad histórica. Es más fácil cargar todo en la cuenta del marxismo tradicional. Pero es muy difícil negar la existencia de elementos en la obra de Marx que justifican esta operación. Aun haciendo un ejercicio exhaustivo de diferenciación entre los distintos niveles de abstracción presentes en la obra de Marx, resulta difícil diluir totalmente esos elementos. Incluso reconociendo que el sentido que Marx le asignaba a la leyes históricas no implicaba su manifestación homogénea y remitía a un carácter más condicionante que unilateralmente determinante. En efecto, el marxismo tradicional posee alguna evidencia textual a su favor y no deja de hacerla valer cuando se le presenta la oportunidad. Por cierto, en el núcleo de esta clase de marxismo no son raros los "maniáticos textuales" y las formas más variadas y patológicas del coleccionismo.

Uno de los grandes problemas de los "maniáticos textuales" es que no pueden salirse de los significados consolidados por textos. Para ellos cualquier transformación o refuncionalización constituye un anatema. De este modo, se desperdicia la posibilidad de producir combinaciones enriquecedoras con el pensamiento oral y con interpretaciones de una enorme creatividad. Peor aún: se cae en el desprecio de tradiciones no codificadas textualmente. Paradójicamente, el marxismo termina fundando una incompatibilidad con las cosmovisiones en las que la palabra es creadora del mundo.

En ocasiones, la posición del marxismo tradicional terminó siendo favorecida por las dificultades que ha tenido y tiene el marxismo más "heterodoxo"

(abierto, crítico, herético, etc.) a la hora de admitir las contradicciones en el propio Marx. Sucede que a menudo deseamos un Marx imposible, de una sola pieza, una especie de Dios omnisciente o un "segundo Dios"; tal vez, a modo de conjuro de la complejidad del mundo y de nuestras incertidumbres y angustias. Tememos que en cada contradicción habite alguna inconsistencia de fondo. Pero eso no es así necesariamente, y mucho menos en el marxismo. Más allá de "lo mismo" que aparece ora rechazado, ora estimado. Luego, la heterodoxia marxista no ha sido ajena a los modos de las religiones fundadas en textos, concretamente: en libros.

Casi sin darnos cuenta aspiramos a la seguridad aparente que emana de la unidad, la coherencia y la armonía doctrinaria. Solemos malgastar el tiempo en la búsqueda de un orden permanente en las palabras que nos confirme un orden permanente de las cosas. Practicamos el oficio de los talmudistas. Por puro formalismo pretendemos dar cuenta de los diversos grados de sentido de cada pasaje de la obra de Marx. Pasamos por alto que la enfática negación de las contradicciones e incompatibilidades en Marx fue y sigue siendo uno de los trazos que funciona como insignia del marxismo dogmático, tanto en sus versiones estalinistas, como en muchas de sus versiones antiestalinistas. Pocas veces nos preguntamos si las praxis y los proyectos emancipadores realmente necesitan de sistemas unificados de proposiciones. ¿Acaso los segundos tornan más eficaces a los primeros? Poco o nada aportan los procedimientos exegéticos a las luchas populares y a las praxis emancipatorias, sobre todo cuando devienen un fin en sí mismos, cuando lo que importa es la fidelidad a la letra y el ejercicio de la "literalidad" política. Además, como señalaba Lenin, estos procedimientos suelen encubrir tergiversaciones.

Sin lugar a dudas, es mejor reconocer las tensiones que atraviesan la obra de Marx, ser conscientes de que habitan en ella dos fuentes: una objetivista, estructural y teleológica, y otra subjetivista y política, relacional y situacional. Una ontológica y otra dialéctica (o una que remite a una dialéctica general de lo real y otra a una dialéctica particular y situacional). Una "arquitectónica" y otra "emocional". Una se basa en la preeminencia del ser sobre el conocimiento y el devenir; la otra, en la preeminencia de la praxis social sobre lo real. Una recurre a lenguajes descriptivos y normativos; la otra, a lenguajes "irregulares". Una prioriza las estructuras (o las instituciones, o la ley) sobre los sujetos, la otra procede a la inversa. Una se funda en la lógica formal; la otra, en la lógica relacional. Una prefiere partir de la ciencia; la otra, de la especulación o la experiencia. Una tiende a escindir lo económico de lo político, la otra no. Una se centra en el despliegue "objetivo" de las clases sociales en el marco del modo de producción; la otra, en la interacción entre las mismas, en la lucha de clases en el marco de las distintas formaciones económico-sociales. Una pone el acento en la dirección; la otra, en la potencia. Una sirve al Príncipe; la otra, al antipríncipe (¡y a la antiprincesa!). Una es

intransigente en la preservación de la coherencia y la seguridad teórica y, a veces, de los amparos ideológicos; la otra prefiere vivir el vértigo y la incertidumbre de la praxis. Una se preocupa más por la verdad que por la justicia, la otra concede primacía a la segunda y la considera inseparable de la primera. Una se siente más cómoda en la prescripción; la otra, en la elucidación. Una prefiere la armonía; la otra, el contrapunto. Una se inclina por la dimensión utilitarista; la otra, por la dimensión utópica. A una le va mejor el método deductivo; a la otra, el método inductivo.

Por cierto, ambas vertientes, ambos lenguajes marxistas, a lo largo de los años, han generado sus propias vulgarizaciones: desde el monismo economicista cientificista (y fatalista) hasta el voluntarismo que erige a la conciencia en antítesis de la materia; desde el empirismo al espiritualismo; desde el positivismo sociológico o el realismo ingenuo hasta la filosofía especulativa, el fenomenalismo o el misticismo especulativo. Hay que evitar la asociación de las vertientes con sus vulgarizaciones. Porque todas las vertientes, nos gusten más o menos, presentan sus momentos de verdad. Luego, se trata de tensión, incluso podríamos hablar de una hendidura, pero no necesariamente de inconsecuencia. Porque también se dieron los momentos de "reconciliación", particularmente en la utopía que sirvió y sirve para diluir toda trascendencia, sea del objeto, sea del sujeto. Cuando la utopía es "concreta" y "realista", cuando no reviste formatos enajenadores, está en condiciones de articular ciencia y deseo, ciencia y proyecto.

En rigor de verdad, esas tensiones se corresponden al esfuerzo de Marx por compenetrarlas por la vía de la praxis sin resignarse jamás a que cada polo haga su camino desatendiendo al otro. Allí, creemos, radica un punto alto de la originalidad del marxismo. Pero es un punto que no puede soslayar los desgarramientos y los malos entendidos. Porque no siempre esa compenetración resulta simple y directa, y no siempre se llega a una síntesis. A veces predomina la contradicción irresoluble, y la síntesis o la mera mezcla resultan complicadas o inviables. Podríamos sintetizar este campo de tensiones apelando al tándem ciencia y ética, también podríamos hablar de pensamiento y existencia concreta, de abstracción y mundo de los fenómenos, o de lo inevitable y lo posible, de oráculos y profecías.

Sabemos que el joven Marx, en carta a Arnold Ruge en 1843, decía: "No tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo"; o que, en la *Tesis II sobre Feuerbach* de 1845 manifestaba que "el problema de si la verdad objetiva le compete al pensamiento humano, no es un problema teórico sino un problema práctico"; mientras que en la *Tesis III sobre Feuerbach*, opinaba que "la doctrina materialista según la cual los hombres son los productos de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias precisamente son modificadas por los hombres y que el educador mismo tiene necesidad de ser educado".

También, en 1844, en *La Sagrada familia*, el joven Marx y el joven Engels no ahorraron críticas al "materialismo mecanicista" al que le contrapusieron un materialismo coincidente con el humanismo práctico y positivo. En toda la obra de Marx abundan las profesiones de fe antidogmáticas y se reiteran las críticas a los postulados doctrinales, sobre todo con relación al socialismo y al comunismo.

Asimismo, es imposible pasar por alto la ruptura radical que introduce el *Manifiesto comunista*, en 1848, entre otras cosas por: a) reconocer a la lucha de clases como el motor de la historia y como un epicentro teórico fundamental, principalmente en su condición de matriz de un conjunto de experiencias singulares; b) considerar al cambio revolucionario como corolario de la acción consciente de los trabajadores y las trabajadoras; c) desplegar un análisis liminar de la mundialización del capitalismo y d) proponer un universal emancipador a partir de lo concreto: una particularidad oprimida y explotada. Del *Manifiesto comunista* se puede deducir una enorme confianza en la capacidad política de los trabajadores y las trabajadoras.

Ahora bien, en el *Manifiesto comunista* también se pueden hallar una serie de insumos que nutrieron el eurocentrismo y las posiciones procoloniales del marxismo; un cierto "humanismo negro". Aparece un conjunto de dicotomías –auténticas ataduras binarias– que construye sus respectivas series: lo progresista y lo atrasado, lo moderno y lo premoderno, lo racional y lo irracional, la civilización y la barbarie, el mundo occidental y el mundo no occidental. También están presentes algunos elementos que servirán como justificación del DIAMAT.

Un conjunto de autores se ha detenido en el contexto histórico de la producción de textos como el *Manifiesto comunista* o *El Capital*. Marx y Engels escriben el primero en un momento de auge de las luchas populares, en el marco de una oleada revolucionaria que atravesaba Europa (e iba un poco más allá) y que sembraba el optimismo histórico por doquier. Una oleada que, además, presentaba componentes "románticos". Mientras que el tiempo histórico de *El Capital* presentaba aristas menos auspiciosas para la clase trabajadora: era un momento de reflujo y de reacción, sin "fantasmas" a la vista.

Es sabido, igualmente, que el viejo Marx se opuso con firmeza a que su "esbozo histórico de la génesis del capitalismo en Europa Occidental" se convirtiera en una "teoría filosófica sobre la evolución general" y que, algo saturado, le dijo a Engels que él se negaba a "escribir recetas para los bodegones del porvenir".

En las primeras páginas de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, Marx reconocía en los fisiócratas a los fundadores de la economía moderna, pero agregaba: "Los fisiócratas, sin embargo, incurrieron en el desacierto de ver

en estas leyes materiales de una sociedad dada, leyes abstractas, aplicables por igual a todas las formas sociales".

En una línea similar, en el Prólogo a la edición alemana del *Manifiesto comunista* de 1872, Marx y Engels, sostuvieron que la "aplicación" de los principios expuestos en este panfleto genial estaba atada en todo tiempo y lugar a las circunstancias históricas existentes. En efecto, después de la Comuna de París de 1871, Marx y Engels, en diversos textos, se encargarán de reforzar los flancos más débiles del *Manifiesto comunista* y actualizarán algunos de los puntos que habían perdido vigencia o que resultaban anticuados por el paso del tiempo. Finalmente, en la carta al director de la revista *Otiechéstvennie Zapiske*, de 1877, Marx refutará las opiniones que deducían de su obra una "teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo"; en especial tomaba como referencia las posiciones de N. K. Mijailovsky, expresión del punto de vista compartido por un grupo de populistas rusos.

En reiteradas ocasiones, Marx y Engels se encargaron de señalar que no es la historia la que usa a los hombres y a la mujeres como medio para alcanzar sus objetivos, sino que la historia no es otra cosa que actividad humana. Decían Marx y Engels en *La Sagrada Familia* que "la historia nada hace; no posee una inmensa riqueza, no lucha ninguna lucha" y que, por el contrario, son los hombres y las mujeres vivos y reales quienes todo lo hacen. Marx también se encargó de rechazar cualquier sucesión mecánica entre los diversos modos de producción. En efecto, en Marx (sobre todo en Marx) están presentes los elementos idóneos para una interpretación no determinista de la historia.

Pero estas y otras sugerencias del mismo tenor no fueron atendidas y, durante mucho tiempo y en muchos lugares, primaron las páginas, numerosas por cierto, que avalaban lo contrario. *El Capital*, tal como quería Plejanov, muchas veces funcionó como el lecho de Procusto de los socialistas, como una máquina de mutilar contingencias históricas en pos de unas armonías abstractas. Muchos revolucionarios y muchas revolucionarias del mundo entero se convencieron de la necesidad de darle un tiempo al capitalismo para que roturara la tierra. Porque la sociedad altamente industrializada aparecía como la precondición indispensable para el socialismo. Todo lo que no era gran industria y monopolio se consideraba empeñado en frenar el avance del capitalismo y, por consiguiente, correspondía al universo "pequeño burgués" y "reaccionario" (verbigracia: el campesinado). La tendencia estaba "científicamente" demostrada. Todo era cuestión de tiempo. El sepulturero tenía una forma única y predefinida, igual que sus posibles "aliados". Y había que esperarlo. Como a Godot.

En algunas ocasiones, desde el marxismo se celebró la acumulación originaria como una gesta; es decir: se aplaudió el genocidio generalizado.

En *El Anti-Dühring*, Engels decía que sin la esclavitud antigua no existiría el socialismo moderno. El propio Marx planteó que la esclavitud había valorizado a las colonias, las que, por su parte, contribuyeron a crear el mercado mundial que fue la condición para el desarrollo de la gran industria. Marx repudiaba como pocos en su tiempo a una institución tan horrible como la esclavitud, pero al mismo tiempo la consideraba como episodio de un proceso "necesario" en pos de la generalización de las condiciones que preparaban el terreno para la emancipación del proletariado. En un sentido similar, consideraba que la clase trabajadora debía aceptar los padecimientos de la sociedad burguesa mientras esta creaba los medios materiales de la nueva sociedad. Sin dudas, estamos frente a una contradicción entre la teoría y la ética.

A la luz turbia de la idea de necesidad histórica (decodificada según los formatos canónicos: deterministas y teleológicos, mecánicos y lineales) se desdibuja el sentido de la acumulación originaria: se hace pasar por muerte natural lo que en verdad constituye un crimen. En otras ocasiones hubo lamentos amargos por la suerte de las víctimas de la acumulación originaria, pero dando por sentada su condición de proceso "inevitable e irreversible". Se impuso así la idea de una misión que es destructiva pero creadora.

Creemos que es tiempo de cuestionar la idea misma de una "misión histórica" de la burguesía. Primero, porque porta una carga cuasi épica que celebra sus "logros", sus "triunfos", sus "hazañas positivas", y que sólo es justificable desde emplazamientos eurocéntricos y evolucionistas. Además, remite a un relato que es totalmente ajeno al universo del trabajo. Esa idea suele ser la fuente de una serie de equívocos. Por ejemplo, ha llevado a identificar etapas florecientes y decadentes, funciones progresistas o retardatarias. En fin: ha servido para esquematizar de antemano determinados roles, diluyendo la dominación imperialista y la lucha de clases. Durante un tiempo, desde el marxismo, se pasó por alto que el capitalismo central no reproducía en el mundo periférico esa parte de las condiciones que podían hacer posible un desarrollo de características similares. Lo peor: desde el marxismo la dominación burguesa fue considerada necesaria para el socialismo.

Pero la burguesía siempre fue burguesía: desenfrenada, despiadada, violenta, astuta. En la periferia, la lógica del capitalismo central, la lógica del imperialismo, siempre tendió a destruir y no a sustituir. La acumulación originaria no fue el preámbulo de la industrialización dinámica y a gran escala. La extracción del excedente fue su norte, jamás el "desarrollo de las fuerzas productivas".

En contra de lo que Marx creyó por un tiempo, la burguesía no laboró jamás en interés de las clases subalternas y oprimidas. No simplificó la lucha de clases. El mecanismo del proceso de producción capitalista no contribuyó

a la instrucción, unidad y organización de la clase trabajadora. O sí, pero para subordinarla y controlarla mejor, haciéndole asumir horizontes que eran perfectamente compatibles con los de la burguesía. La centralización de los medios de producción no contribuyó al proceso de socialización del trabajo. El capitalismo encontró la forma para inutilizar esa incompatibilidad. La "envoltura" capitalista demostró ser mucho más que una envoltura. Y no estalló. La burguesía nunca allanó ni allanará el camino a "demócratas", "comunistas" y especies similares.

Tomando en cuenta la experiencia histórica del último siglo y medio, ¿corresponde "rendir homenaje a los servicios revolucionarios prestados [...] por el capitalismo", tal como proponía Engels en el Prólogo a la edición italiana del *Manifiesto comunista* de 1893? No fueron ni son ajenos al marxismo los sustratos que apelan a una totalidad autónoma respecto de los particulares o a una identidad de lo universal cosificado que se fagocita toda diferencia.

Podemos ver que de la necesidad histórica se derivaba y se deriva una necesidad de universalismo. No precisamente la "aspiración" a un universal, ni a un proyecto articulador de la mayor cantidad de situaciones que ponen en juego elementos emancipadores y liberadores tendientes a lograr esa condición y esa escala. Por el contrario, se trataba y se trata de un universalismo que borraba y borra las diferencias.

Marx consideraba que la burguesía era una clase creadora de un mundo en el que los hombres y las mujeres estaban obligados "a contemplar la realidad con ojos desilusionados". En esto Marx veía un enorme mérito de la burguesía. No logró vislumbrar el movimiento inverso motorizado por la burguesía en las etapas más avanzadas del desarrollo del sistema capitalista: un movimiento frenético y demencial tendiente a hacer cada vez más difícil la contemplación "desilusionada" de la realidad por parte de los hombres y las mujeres. No pudo predecir ni el papel de los grandes medios de desinformación ni las aptitudes del sistema (en particular, las del mercado) para reproducirse colonizando masivamente las subjetividades, para cosificar lo que vive y siente a través de la imposición de una apariencia de unidad y totalidad.

Así, desde el marxismo, se concibió al movimiento totalizante del capital (el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo del proletariado) como un prerequisito para su desaparición por la vía de su superación. Se confiaba a ciegas en el postulado que establecía que el desarrollo de las fuerzas productivas impulsado por la burguesía se volvería contra ella más temprano que tarde. El capitalismo aparecía trazando la huella que conducía a su propia negación porque, como decíamos, impulsaba tendencias contrapuestas; por un lado la centralización de los medios de producción, por el otro la socialización del trabajo.

Por eso Marx también consideraba como un momento progresivo el carácter cosmopolita que la burguesía le insuflaba a la producción y al consumo. En

forma paralela, veía una rémora en la "base nacional" de la industria y planteaba que sólo los reaccionarios podían lamentar la pérdida o el deterioro de dicha base. Irremediablemente, el pensamiento dominante en el siglo XIX se le colaba a Marx por algunos flancos y es una necedad negarlo y, mucho peor, persistir en esa línea de razonamiento.

De este modo se consolidaron las visiones dogmáticas, esquemáticas, deterministas y monistas que no lograban distinguir las diferencias en las causalidades que rigen a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción. La revolución debía ser universal y absoluta o no sería nada; y además era concebida más como efecto de las estructuras (del desarrollo material) que de la intervención consciente de los sujetos. A pesar de que el proceso histórico se encargó de refutar estas visiones, todavía se siguen invocando abiertamente o subyacen como sustrato teórico para distintas formulaciones políticas.

Y es que la idea de necesidad histórica porta unas supuestas destrezas exorcizantes. El marxismo tradicional no dejó de dar cabida a la infausta fórmula: someter para emancipar; mientras justificó costos y sacrificios injustificables. No contempló la capacidad de las clases subalternas y oprimidas de apropiarse y resignificar algunas ligaduras sociales no modernas. Apeló reiteradamente a una figura de lo "arcaico", una construcción teórica de signo evolucionista que hizo (y, lamentablemente, sigue haciendo) estragos en el marxismo. ¿Se puede calificar livianamente como arcaico a todo aquello que cohesiona a colectivos humanos en los que anida un proyecto civilizatorio alternativo? Luxemburgo fue una temprana y brillante excepción a la hora de ver esas facetas de lo dizque arcaico y de señalar sus potencialidades emancipatorias, no solo en el mundo periférico, sino también en los países centrales. En Nuestra América el itinerario de las excepcionalidades fue más fecundo y, como hemos visto, encontró en Mariátegui la primera estación.

Por supuesto, hubo otras excepciones, comenzando por el propio Marx, en varios pasajes de su obra, incluyendo, por supuesto, a *El Capital*. Además de los textos citados arriba, cabe agregar a modo de ejemplo: los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, más conocidos como *Grundrisse*; o en el Libro I, Capítulo VI. Resultados del proceso inmediato de producción ("inédito") de *El Capital*, escrito entre 1963 y 1968; o en el *Cuaderno Kovalevsky* de 1879 y, sobre todo, en la *Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich* de 1881.

El concepto o, si se prefiere, la hipótesis del "modo de producción asiático" y su despliegue desde los inicios de la década de 1850, junto con su interés cada vez mayor en las *Formaciones económicas precapitalistas*, enriquecerán su visión del "mundo arcaico", "de las formas primitivas" o del "despotismo oriental". Irán conformando un sustrato más apto para la crítica de los aspectos opresivos

de la modernidad: sus correlaciones con el colonialismo y el capitalismo, entre otros. No es para nada casual que el marxismo soviético haya sido reacio al concepto de modo de producción asiático.

Porque, aunque el marxismo tradicional insista en negarlo, Marx percibe la potencialidad emancipatoria en los grupos humanos que no habían pasado por la experiencia de la mercantilización y cuyas subjetividades no habían sido influenciadas por el capitalismo y la cultura occidental. Marx, de manera explícita en sus últimos años, considerará a la forma comunal (específicamente a la comuna rusa) como un "elemento regenerador" de la sociedad, en varios órdenes superador del capitalismo. Comenzará a ver actos de "vandalismo inglés" que sumían a los pueblos en el atraso en lugar de ver la acción de alguna supuesta fuerza progresista. En forma paralela, dejará de considerar la necesidad imperiosa de que atraviesen ese "estadio" de la "evolución" o del "desarrollo histórico" para convertirse en sujetos revolucionarios. Por ejemplo, en los *Grundrisse*, podrá identificar unas "formas de sociedad muy desarrolladas" y las "formas más elevadas de la economía", insertas en contextos de inmadurez histórica.

En distintos pasajes de su obra, en algunos trazos de fondo, Marx se deslastra de la paradoja basada en la aceptación del envilecimiento de los pueblos para acabar con el envilecimiento de los pueblos. En diferentes momentos supera el fatalismo de la necesidad histórica y llega a contemplar la posibilidad de exceder la sociedad burguesa sin la necesidad de desarrollarla previamente. Finalmente, la dialéctica, como decía Adorno, también consiste en "ver lo nuevo de lo antiguo, en lugar de ver solamente lo antiguo de lo nuevo", porque la dialéctica, "así como media lo nuevo, así preserva también lo antiguo en cuanto mediado".

Si a esto le agregamos la primacía otorgada a la praxis, el acento puesto en los procesos dialécticos; si consideramos la categoría de fetichismo, entre otras, los alcances del marxismo como teoría/praxis emancipatoria de y para los pueblos se tornan vastos e inabarcables. Son elementos demasiado potentes y poseen la capacidad de cubrir muchos de sus baches. Por todo esto, creemos que las estrategias de relectura del marxismo desde el propio Marx son las más productivas.

En nuestros días, el solo despliegue de los procesos de acumulación por desposesión y la entronización de regímenes extractivistas son la mejor refutación de las visiones evolucionistas y estructuralistas. El capitalismo actual viene desarrollando estrategias eficaces de descolectivización y de construcción de soledad con el fin de componer sujetos aislados, despolitizados, deshumanizados. Busca destruir todo lazo comunitario, todo vínculo social basado en la cooperación, el respeto, la solidaridad y el amor. El ensañamiento contra el cuerpo femenino, en tanto símbolo de lo que porta lazos comunitarios y

conserva los "vínculos sagrados", se inscribe en esta tendencia. Porque si se erradica la comunidad, pierde sentido la idea misma de la emancipación. Cada vez resulta más evidente que las violencias inherentes al capitalismo no se corresponden exclusivamente con sus etapas iniciales, sino que son coconstitutivas de su desarrollo y su expansión. En las últimas décadas estas violencias están arribando a un punto de paroxismo.

6- Marx y Felipe Varela. A 150 años de *El Capital* y de la batalla del Pozo de Vargas

Decir Marx y Felipe Varela es como decir: Marx y Caupolicán, Marx y Ana Soto, Marx y Zumbí dos Palmares, Marx y Bartolina Sisa, Marx y Ezequiel Zamora, Marx y José Martí, Marx y la rebelión de Canudos, Marx y Emiliano Zapata, Marx y Augusto César Sandino. La lista sería interminable. Sólo mencionamos algunas parejas a modo de ejemplo. Todas y cada una de las combinaciones remiten al mismo asunto. Y mixturan tensiones reales con articulaciones posibles y necesarias.

En *La astucia de la razón*, una novela de 1990, el escritor José Pablo Feinmann "inventa" un diálogo entre Marx y el catamarqueño Felipe Varela, el caudillo Federal, el jefe de los gauchos montoneros alzados contra el proyecto liberal y proimperialista de Buenos Aires. Varela estaba dispuesto a continuar la lucha iniciada por otro caudillo federal de quien había sido lugarteniente, el riojano Ángel Vicente Peñaloza, "el Chacho", asesinado brutalmente en 1863 en nombre de la Civilización.

No se debería confundir esta circunstancia ficcional con un momento histórico, pero no es menos cierto que algunos datos colaterales, junto con los elementos instituidos por algunas tradiciones (incluyendo al marxismo), le asignan al diálogo una nada despreciable carga de verosimilitud. Todos y todas sabemos que Marx nunca estuvo en el Pozo de Vargas, en la provincia de La Rioja, en el Norte argentino, en las vísperas de una batalla que sellaría la derrota de Varela y sus montoneros. Pero los personajes de Feinmann son del tipo "realista". Cabe recordar que la batalla del Pozo de Vargas fue en 1867, el mismo año de la publicación de *El Capital*. No es una simple coincidencia. Es una encrucijada.

El Marx que Feinmann coloca frente a frente con Varela elude los estereotipos más trillados. El Marx que no comprendió al Libertador Bolívar y para quien la unidad de Nuestra América carecía de todo significado, perfectamente podría no haber sentido ninguna empatía con Varela. Pero Feinmann no construye un Marx fríamente determinista y colonialista, arrogante y discriminador, empecinado en la concreción de un proceso objetivo y unilineal, previsto e idealizado. No se basa exclusivamente en el Marx de inicios de las décadas de 1840 y 1850, en el joven Marx. Tampoco en el viejo. Toma del itinerario total de Marx algunos pedazos. Recorta aquí y allá.

Por un lado, pasa por alto al joven Marx que se conmovía ante la pérdida de los derechos consuetudinarios de los pobres (el derecho a recoger madera seca, a la caza y al pastoreo, por ejemplo) y ante la miseria padecida por los "viñadores del Mosela". Por otro lado, no toma en cuenta al viejo Marx puesto a resignificar las potencialidades emancipatorias de las "formas arcaicas" que se oponían a que la forma de circulación capitalista adquiriese carácter dominante; un Marx claramente distanciado de la concepción monista al momento de pensar la relación entre el desarrollo material y la riqueza de las relaciones sociales reales, entre desarrollo de las fuerzas productivas y la conciencia, entre la vida material y la autodeterminación; un Marx en condiciones de detectar en el arrasamiento de los telares catamarqueños, más que un efecto de la necesidad histórica, el truncamiento violento de una dinámica endógena de acumulación.

En la versión de Feinmann, Marx aparece atormentado y desdichado; expresando una contradicción lacerante entre la necesidad histórica y la opción por los oprimidos, entre lo ineluctable y lo posible (y deseable), entre el designio y el individuo. Cohabitan en Marx el científico decimonónico (al que le gustaba ser comparado con un biólogo o con un astrónomo) y el demócrata fraterno. Y así como el Marx real mostró siempre su admiración por Espartaco, por Thomas Müntzer, por la Comuna de París, entre otros derrotados y otras derrotadas; el Marx de Feinmann detesta al sanguinario de Bartolomé Mitre pero no puede dejar de verlo como el portador de un "orden superior" e "inevitable", como una traumática pero ineludible estación de paso llamada a romper con ciertas limitaciones históricas.

El Marx de Feinmann simpatiza abiertamente con Varela, pero al mismo tiempo no puede evitar considerarlo un indigente ontológico, una especie de rémora, una antigualla, una expresión de unas bases materiales insuficientes frente al desarrollo de las fuerzas productivas, la renovación y el rejuvenecimiento del mundo, el progreso, la modernidad, la razón o la realidad misma (si nos atenemos al punto de vista de Hegel y de Juan Domingo Perón). En los términos del *Manifiesto Comunista,* Varela podría asimilarse a las clases llamadas a desaparecer frente al avance de la gran industria: campesinos, artesanos. Clases que para Marx carecían de capacidad hegemónica y, por ende, revolucionaria. Directamente: clases conservadoras y reaccionarias en acto y

en potencia y, además, carentes de toda inteligencia estratégica. El quijotesco caudillo Varela sólo cabe en su grandiosa teodicea como momento a ser superado y El Pozo de Vargas como la expiación de un error.

Ese Marx, inclusive, podría haber visto en Varela y en sus montoneros un signo del embrutecimiento característico de la vida rural, una auténtica manifestación de la barbarie y el localismo, una expresión representativa de los pueblos sin posibilidades de situarse a la cabeza del progreso. Perfectamente podría haber partido de la dicotomía campo-ciudad, propiedad feudal-propiedad capitalista, descentralización-centralización. En esta caracterización seguramente hubiera coincidido con Mitre y, conjeturamos, con Domingo F. Sarmiento. Todos mancomunados, compartiendo los afanes totalizadores de la constelación moderna y burguesa.

Para el Marx de Feinmann, Varela estaba derrotado de antemano, sentenciado por la historia, por una razón implacable que, a la corta o la larga (por medios lineales o apelando a alguna "astucia"), terminaría imponiéndose. Desde un punto de vista ético y moral el Marx de Feinmann está con los oprimidos, pero desde el punto de vista "científico" está convencido de que la contradicción se resolverá indefectiblemente a favor de la necesidad y la inevitabilidad histórica. En Marx, insinúa Feinmann, la perspectiva cognoscitiva (la teoría) estaría separada de la perspectiva ética, o sería una ética de la impotencia. Lo que explicaría el desgarramiento interno entre el sociólogo y el ético, entre el teórico lúcido del modo de producción capitalista cuya tarea lo conmina al solipsismo y al egoísmo, y el militante revolucionario que nunca pierde de vista la presencia del otro y la otra y que, precisamente por esa aptitud de reconocimiento hacia los y las semejantes, es arrancado una y otra vez de su soledad.

Marx no tomaría en cuenta el trasfondo colonialista, no ético y absolutamente inmoral de la perspectiva teórica. Por cierto, en la invención de Feinmann, Marx aparece hablando para unos objetos, especie de "no agentes" a quienes no reconoce como subjetividad (y cuya suerte considera ya decidida), mientras que Varela simplemente habla con Marx. La mirada de Marx sería cósmica y abstracta, la de Varela está focalizada en el "aquí y ahora". Nosotros creemos que en Marx el rigor científico, la disciplina en el estudio de la realidad, tiene como fin ayudar a constituir un sujeto ético que, necesariamente, debe ser un sujeto indisciplinado. Hay una disciplina cuyo objetivo es fundar una indisciplina.

El Marx de Feinnman asigna prioridad a los principios teóricos, a unas supuestas "verdades universales" (leyes sí, pero estáticas), al demiurgo material que mencionábamos (que se parece mucho a un remedo de la idea absoluta que se desarrolla a sí misma); en fin, a unas abstracciones. Aferrado a una visión teleológica de la historia, saturado de siglo XIX, no contempla las "posibilidades

históricas". No considera las especificidades, las situaciones concretas, los desarrollos múltiples e inconstantes. No toma en cuenta lo meramente tendencial e hipotético; o peor, no quedan claras las diferencias entre las categorías tendenciales y las categorías lisa y llanamente fatalistas. No logra percibir la potencia de los formatos colectivistas, la capacidad de autodeterminación de los y las de abajo. Parece olvidar que la verdad es una cuestión de praxis (que, a veces, carece de vigilias) y que los hombres y mujeres pueden transformar sus circunstancias. No puede articular la realidad con los ideales, porque aparece como el portador de una filosofía que posee algunos sustratos que colisionan con las condiciones que ofrecen las realidades periféricas. O porque tiene internalizado un conjunto de instrumentos hermenéuticos inadecuados para la dinámica de la historia que transcurría en los márgenes. Puede que hacia 1867 esa no haya sido precisamente la elección de Marx, pero seguramente sí la de muchos marxistas (demasiados) posteriores.

Y aquí corresponde insistir en un aspecto que mencionábamos arriba: Feinmann compone un Marx con parcialidades y no uno integral. Se afinca en fragmentos y en formulaciones aisladas. Es cierto que existen pasajes en la obra del Marx real que pueden servir para justificar la postura del Marx de la ficción, un Marx sociólogo y espectador sensible. Se pueden identificar pasajes enteros de la obra de Marx donde no aparece de modo explícito el cariz ético de la revolución proletaria, básicamente porque en ellos está concentrado en establecer las condiciones y las determinaciones histórico-sociales.

Del mismo modo, cabe sostener que Marx, a excepción de los pasajes de su obra que mencionábamos arriba, no valoraba las resistencias espontáneas de los pueblos a los procesos de desposesión a los que los sometía el capital (las resistencias de los pueblos a transferir valor desde la periferia al centro) como un momento central de la lucha de clases. Su mirada estaba centrada en la explotación de los trabajadores en las fábricas. Más concretamente, en las fábricas de Europa, en especial de Inglaterra, y en los Estados Unidos.

Ahora bien: ¿cuál era el móvil de Marx a la hora de ejercer la tarea científica y el oficio del sociólogo crítico? ¿Acaso las categorías que utilizaba para explicar/transformar la realidad no remitían a la praxis? En efecto, es a partir de un recorte muy sesgado que Feinmann propone un Marx de ficción que, frente a una situación particular, termina obviando un par de rasgos característicos de su pensamiento: la imprescindible mediación de la praxis y la revolución como un imperativo ético.

Entonces, para Feinmann, desde la batalla del Pozo de Vargas y desde la aparición de *El Capital*, desde el apócrifo encuentro entre Marx y Varela (la realidad y la ficción se reparten aquí la carga simbólica en forma pareja), queda instalada la necesidad de una frase que proponga la superación de esa y otras contradicciones derivadas, que ofrezca una perspectiva cognitiva que supere la

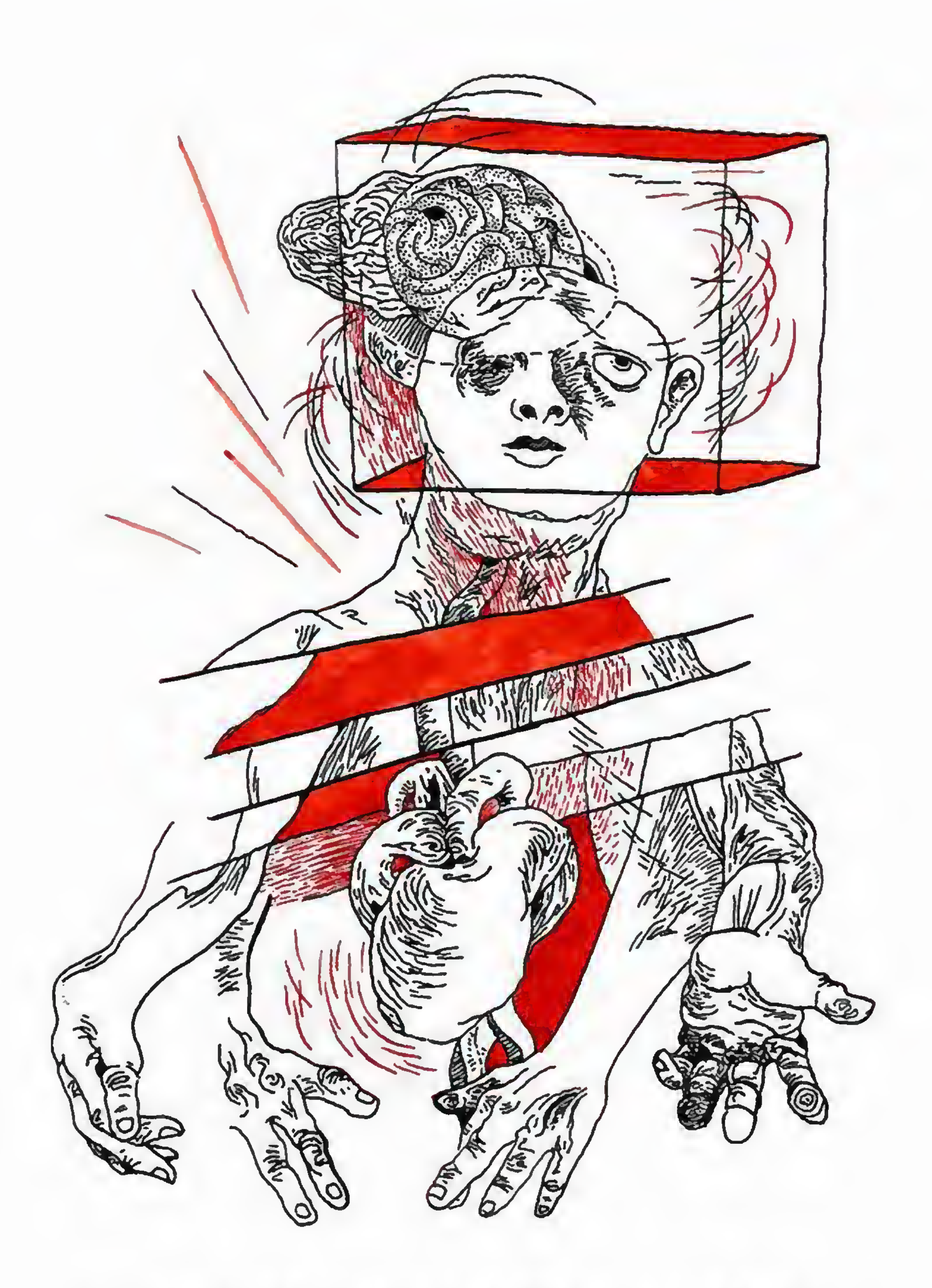
falacia reduccionista, descontextualizada y acrítica de la racionalidad instrumental eurocéntrica y que sea capaz de incluir al extenso conjunto de dimensiones de una realidad histórica heterogénea, discontinua…

Nosotros y nosotras consideramos que la superación de esas contradicciones está presente en el propio Marx. Porque Marx, de algún modo, dejó sentada las bases para ser "corregido", bases referidas a una dimensión autocrítica de la modernidad y a criterios de racionalidad alternativos a los del capitalismo. La frase necesaria se puede reemplazar por una simple palabra: praxis. La praxis es el antídoto contra la teleología y el formalismo, es un programa de experimentación constante, la principal fuente de la creación, el fundamento de la política de la transformación. La praxis es imprescindible para mediar entre conocimiento y ética. Para conjurar las éticas de la impotencia. Para trocar la necesidad en posibilidad concreta. Y para hacer de un espectador un actor protagónico. La praxis conmueve a las "filosofías primeras", a los sistemas compactos. Hace tambalear a la idea del saber absoluto. Invita a abandonar todo proyecto que pretenda pensar lo incondicionado.

Hablamos de una praxis en sentido radical, instituyente, contrapuesta a la necesidad histórica, a sus automatismos encubiertos y su dictadura finalista. Una praxis que colisiona con lo que Marx afirmaba en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: la "historia no hace nada a medias, y atraviesa muchas fases cuando quiere conducir una vieja forma social a la tumba". Ese sentido de la praxis, que reconoce que la historia sí hace las cosas "a medias", sobre todo en la periferia, seguramente le hubiese servido a Lenin para ver en Varela "el eslabón más débil"; a Trotsky para detectar expresión del "desarrollo desigual y combinado". A ambos les hubiese bastado para delinear una estrategia política donde el caudillo y sus gauchos alzados perfectamente podían fungir como el *factotum* de la revolución permanente. Dejamos librado a la imaginación del lector y la lectora los elementos emancipatorios que podrían haber detectado en la gesta montonera marxistas como Gramsci, Luxemburgo, Benjamín, Bloch... Suponemos que muchos.

En algunas de sus manifestaciones (sobre todo cuando aparece como impulso más que como límite), la idea de necesidad histórica incorpora a la praxis pero de manera subordinada: la praxis concebida como "praxis necesaria", la praxis como algo que está inscripto en el movimiento objetivo de la historia. En efecto, aquí se realza la actividad humana, pero como "actividad necesaria" que responde a ciertas leyes. En realidad es una antipraxis, una *exis*, disfrazada de praxis. La concepción de la historia sigue siendo lineal, no da cabida a las incesantes ramificaciones, al exceso que produce la autoactividad popular a partir de los materiales disponibles y las condiciones imperantes, lo que se contradice de plano con la dialéctica.

Pero, como hemos visto, algunos de los sentidos posibles de la necesidad histórica pueden contemplar la posibilidad de una ruptura de la "progresividad", esto es: la posibilidad de "saltos" o "accidentes", y puede considerarlos como inevitables en el marco de un proceso de desarrollo histórico heterogéneo y discontinuo, o también como acontecimientos instituyentes del orden de lo estratégico y lo político, esto es: como "posibilidades" o como "oportunidades" en el marco de una "teleología inmanente". Tal vez, estos sentidos alternativos nos ayuden a la reconciliación de los significados emancipatorios más importantes que portan las figuras Marx y Varela.



En Marx, el rigor científico, la disciplina en el estudio de la realidad, tiene como fin ayudar a constituir un sujeto ético que, necesariamente, debe ser un sujeto indisciplinado.



En el estadio más bajo de esta debacle, el marxismo asumió la forma de una "doctrina estatal", una jerga de burócratas

7- Desgarros y contradicciones

Por lo general, Marx fue solidario con la alteridad (la mencionada opción ética por los oprimidos, incluso cuando son carne de derrota) pero, al mismo tiempo, no pocas veces parece resignado ante la ontología totalizante de la visión teleológica. Se trata de la separación entre teoría y ética que señalábamos y que se tornó usual a fines del siglo XIX cuando aparecieron las propuestas neokantianas referidas a la necesidad de una ética complementaria para adosarle al marxismo.

Si por un lado Marx fue condescendiente con las decisiones de los sujetos autónomos y supo amar la fragilidad de los cuerpos plebeyos en rebelión contra los diversos órdenes opresivos; por el otro, en algunos pasajes de su obra, apeló a un supuesto sentido orgánico, a una matriz perceptiva y a una subjetividad que las descalificaban o las consideraban inviables. Su postura respecto de la Comuna de París puede servir como ejemplo. En un primer momento consideró la posibilidad de una insurrección como un "disparate". Luego, cuando esta estalló, manifestó su apoyo incondicional a los trabajadores y trabajadoras que, según su propia definición, querían "tomar el cielo por asalto". Y no ocultó su entusiasmo. Finalmente, hizo un balance positivo a pesar de la durísima derrota y consideró a la Comuna como una experiencia histórica formidable de y para los trabajadores y las trabajadoras, un hito fundacional de la revolución mundial.

A la hora de conferir sentido a los acontecimientos, muchas veces la perspectiva teleológica se impuso a la perspectiva relacional y situacional, o dicho de otro modo: la racionalidad (inclusive la "racionalidad crítica") y la fraternidad marcharon por caminos separados. Entonces quedó instalada en el marxismo la confusión respecto de lo que era funcional o disruptivo, una

especie de desgarro coconstitutivo. Después se sucedió una manía clasificatoria y se pusieron de moda unos lentes de ver "obstáculos" por todos lados: precapitalismo, residuos varios, reliquias, desviaciones, debilidades, idealismos, aparatos amorfos, tutti fruti, ensalada rusa, eclecticismo, especifismo, mezclas anticientíficas, elementos extraños e ideológicamente inestables, ficciones peligrosas, factores perturbadores, funciones disgregadoras, patologías sociales y morales, "enfermedades infantiles", indisciplina, decadencia y un sin fin de posiciones tildadas usualmente de "pequeño-burguesas" sustentadas siempre por "renegados", "oportunistas", "negadores de la disciplina del partido", etc. Sin dudas, la más gastada fue la de "revisionismo". Una categoría bien flexible que englobaba revisionismos viejos y nuevos, de derecha y de izquierda, una forma de nombrar presuntas falsificaciones y traiciones. Los revisionistas fueron considerados como los "Caballos de Troya" del capital monopolista en el seno del movimiento obrero, como subversivos, escisionistas, etc. Carne de expulsión.

Es evidente que los revisionismos varían según la ortodoxia que los juzgue. Ya hemos señalado que la ortodoxia no es una condición estática. La condición ortodoxa ha estado siempre en disputa y cada una de las partes interesadas ha pretendido fijar los principios cardinales, los rasgos de una "esencia" única. A todas luces, se trata de una disputa absurda por una condición que siempre ha sido improductiva.

La "teoría del reflejo" fue la base "científica" a la que se apeló para explicar los "obstáculos" que señalábamos arriba. De modo absurdo y absolutamente antidialéctico, un conjunto de sujetos se constituyó en "anomalía" para el marxismo.

De ahí en más, fue relativamente lógico el desarrollo de las visiones marxistas que ponían el acento en una "dialéctica objetiva" con sus propias leyes, en el método de las ciencias naturales (y en la analogía entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la sociedad), en las estructuras, en las experiencias estatales o en los fundamentos epistemológicos; o en todo eso al mismo tiempo. Estas visiones potenciaron los costados mecanicistas y reduccionistas del marxismo, sus contenidos más "cartesianos" y "newtonianos". Fue casi "natural" el proceso de conversión de la crítica ideológica en "ideología" (para peor, de Estado) y el paso subsiguiente: la teorización de la ideología. En el estadio más bajo de esta debacle, el marxismo asumió la forma de una "doctrina estatal", una jerga de burócratas, la lengua de los jerarcas; en fin, el estalinismo en sus diferentes versiones.

A partir de textos de Engels ya mencionados (*El Anti-Dühring, Dialéctica de la naturaleza, Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*) y, en menor medida, de Lenin (*Materialismo y empiriocriticismo* y algunos pasajes de otros trabajos) y en el contexto de la consolidación de los socialismos reales y la

elaboración de su concepción "oficial" del mundo, se tipificó un conjunto de leyes abstractas considerado como el fundamento de una teoría general de la transformación, aplicable a todos los objetos y a todos procesos del universo; esto es: unas leyes universales del movimiento, la evolución de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Y corresponde aclarar aquí que el cuestionamiento a una "dialéctica de la naturaleza" de ningún modo implica para nosotros un rechazo de la naturaleza como objeto de análisis.

Así, el marxismo era presentado como la auténtica y única concepción científica del mundo y, por lo tanto, como una teoría omnisciente. En algunos pasajes de Engels la explotación, prácticamente, se asemeja a un proceso físico-químico. En algunos pasajes de Lenin el marxismo era expuesto como una gnoseología y una economía política "de partido".

Las leyes de la dialéctica más renombradas son: 1) la ley de la identidad y la lucha de contrarios, 2) la ley del paso de lo cuantitativo a una transformación cualitativa y 3) la ley de la negación. Estas leyes que, insistimos, jamás fueron propuestas por Marx, constituyeron la base del DIAMAT soviético (a excepción de la última, que no le gustaba demasiado a Stalin, quien también buscó atemperar el sentido rupturista de la segunda y propuso uno más a tono con la idea de evolución). Como vimos, en realidad fue Plejanov quien, inspirándose en Engels, utilizó por primera vez la expresión "Materialismo Dialéctico" en un trabajo sobre la filosofía de Hegel de 1891. Como veremos más adelante, en las vísperas de la Revolución de Octubre de 1917, Lenin se apartó de esta visión. En la historia del marxismo han sido frecuentes las correspondencias entre la ortodoxia teórica y reformismo político.

Vale decir que los fundamentos del DIAMAT también fueron aceptados por otras ortodoxias no soviéticas y antiestalinistas. Así, de contrabando, vestida de ontología materialista, se introducía lo que constituía un anatema para el marxismo: una metafísica. Años más tarde, en 1928, en el VI Congreso de la Internacional Comunista, Bujarin erigió al DIAMAT en la filosofía oficial del comunismo mundial. La teoría perdió toda aptitud para desarrollar una relación enriquecedora con el objeto. A partir de esa circunstancia, no hizo más que pervertirse. Así se internacionalizaron el determinismo, el monismo, el fatalismo, el materialismo vulgar, el empirismo, etcétera.

Después de algunas páginas infaustas y equivocadas que maltrataban a Bolívar (su famoso artículo para *The New American Cyclopaedia* de 1858), que justificaban el despojo de México, China y la India o que veían en la libertad de comercio un tonificante para la revolución mundial, el marxismo desarrolló otra mirada que terminaría siendo definitiva y que colocaba al maestro de Treveris (también, en alguna medida, a Engels) en el sitial de los primeros defensores de la revolución anticolonial en los países dependientes y de los precursores de las teorías de la dependencia.

En la introducción a los *Materiales para la historia de América Latina*, una recopilación de textos de Marx y Engels referidos a Nuestra América –aquí tomamos como referencia la edición de *Pasado y Presente*–, se identifican tres etapas en el pensamiento de Marx sobre el problema nacional y la expansión de las potencias occidentales.

Una primera etapa de 1847 a 1856, en la cual "Marx y Engels combinan el repudio moral a las atrocidades del colonialismo con la más o menos velada *justificación teórica* del mismo". El colonialismo, sin ahorro de sangre, venía a ubicar a las naciones o regiones periféricas en el seno mismo del movimiento histórico. Un ejemplo de este contrapunteo: En *Miseria de la filosofía* de 1847 Marx decía: "Los pueblos modernos no han hecho más que encubrir la esclavitud en su propio país, y la ha impuesto sin disfraz en el Nuevo Mundo" (una idea que retoma más tarde en el tomo I de *El Capital*). Mientras que en carta a Anñenkov de 1846, Marx planteaba: "Sin esclavitud no tendríamos algodón, sin algodón no tendríamos industria moderna. Es la esclavitud lo que ha dado valor a las colonias; son las colonias las que han creado el mercado mundial; es el comercio mundial el que constituye la condición necesaria de la gran industria mecanizada". Engels por su parte, en un artículo publicado en la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, en 1848, planteaba que: "En América hemos presenciado la conquista de México, la que nos ha complacido [...]. Es en interés de su propio desarrollo que México estará en el futuro bajo la tutela de los Estados Unidos. Es en interés del desarrollo de América que los Estados Unidos, mediante la ocupación de California, obtienen el predominio sobre el Océano Pacífico". En otro artículo publicado en la *Neue Rheinische Zeitung*, en 1849, Engels insistía: "¿O acaso es una desgracia que la magnífica California haya sido arrancada a los perezosos mexicanos, que no sabían qué hacer con ella?".

Una segunda etapa "de transición", que se extiende de 1856 a 1864. Por ejemplo, Marx y Engels dejan de ver como progresiva la expansión norteamericana en México, Centro América y el Caribe y, gradualmente, comienzan a cuestionarla. Lo más relevante: en esta etapa Marx modifica su visión del progreso. Los aspectos homogéneos, lineales y abstractos pierden el peso de otrora, emerge un punto de vista ajeno al productivismo y al cientificismo. Esto se puede identificar con claridad en los *Grundrisse*.

Una tercera etapa desde 1864 hasta la muerte de Marx en 1883. Ahora Marx (y Engels en parte) modifica su punto de vista sobre la cuestión nacional y "se aproxima a la noción de subdesarrollo". Asimismo, cuestiona las formas de esclavitud encubiertas como el peonaje.

El hecho colonial fue reconocido por Marx, al principio como una realidad que alteraba unos procesos concebidos linealmente. Luego, superará la ya mencionada visión simplista que confiaba en que la universalización del capitalismo facilitaría su colapso generalizado. Constatará que el capital no cumplía

la misma función en la periferia que en el centro. En el caso de Irlanda detectará lo que no había visto antes en México, China o la India: la burguesía inglesa impidiendo el surgimiento de las manufacturas para garantizar el dominio de sus exportaciones. Y modificará su visión sobre estos últimos, principalmente sobre México. Será un crítico implacable de intervención de Francia, Inglaterra y España (con cierta complicidad de Estados Unidos). Algo de esto se puede apreciar desde *El Capital* hasta sus últimos trabajos.

Pero la mayoría de las veces, esta crítica radical a la "colonialidad del poder" no fue acompañada por una crítica a la "colonialidad del saber" y a la cultura (y a la moral) dominadora, mucho menos por la recuperación de los universos epistémicos subalternos. Por lo menos no de modo explícito.

Más allá de los cambios experimentados en su pensamiento sobre Nuestra América, Marx nunca logró despegarse del todo del profundo pesimismo de la visión hegeliana con su carga de etnocentricidad filosófica. Una nota de *Materiales para la historia de América Latina* se refiere a un juicio de Hegel respecto de los guaraníes. Dice la nota que el autor de la *Fenomenología del espíritu* consideraba que "la abulia de los americanos en general, y la de los guaraníes en particular, era tal que en las reducciones un sacerdote 'tenía que repicar una campana a medianoche para recordarles [a los indios] el cumplimiento de sus deberes conyugales porque a ellos ni siquiera eso se les habría ocurrido por sí mismos' (*Die Vernunft in der Geshichte*, Hamburgo, 1955, p. 202); desgraciadamente Hegel no nos aclara cómo se la habían ingeniado los habitantes del Nuevo Mundo para reproducirse antes de que llegaran los jesuitas turbando, a campanadas, los castos sueños indígenas". En Engels, esto es más marcado. En su caso, a la influencia de Hegel hay que sumarle la del antropólogo norteamericano Lewis Henry Morgan. Engels veía en Nuestra América a pueblos sumidos en el "estadio medio de la barbarie", a los que contrastaba con los yanquis: enérgicos, infatigables; al fin y al cabo: europeos aclimatados.

También en la línea de Hegel, Marx y Engels solían ser moderados en sus críticas a España. Aunque reconocían una condición española decadente, consideraban que aún poseía algunas virtudes, pero que de ningún modo se trasladaban a Nuestra América. Solo los vicios españoles, magnificados hasta la deformidad, se manifestaban aquí.

Asimismo, algo de este pesimismo respecto de Nuestra América heredado de Hegel explica la visión distorsionada que Marx tenía sobre Bolívar, además de la pésima calidad de algunas de las fuentes a las que tuvo acceso y en las que se inspiró para componer su opúsculo sobre el Libertador. Para Marx, Nuestra América no dejaba de ser la tierra de la sinrazón, del mito; el lugar de unos pueblos fantasiosos que gustaban de inventar grandes hombres, un espacio descalificado para el desarrollo de una conciencia colectiva. Por ejemplo, en un pasaje de *La ideología alemana* en que Marx y Engels debaten

contra algunas posiciones de Max Stirner, con tono irónico, descartan de plano la posibilidad de que en los negros haitianos o en los esclavos fugitivos de las colonias, en sus contrasociedades paralelas, en sus quilombos, palenques y mocambos, anidara el germen de un proyecto emancipador universal. Sólo ven a esclavos que quieren liberarse "a sí mismos" y no liberar "al hombre" y acabar con el régimen esclavista.

Dejando de lado casos muy puntuales y formatos indirectos, podemos afirmar que el marxismo de los "padres fundadores" no articuló la crítica a la dominación de clase y a la dominación nacional con una crítica a la dominación civilizatoria y a la colonización epistemológica. Estas últimas, desde nuestra condición periférica, pueden considerarse insuficientemente desarrolladas. En efecto, el marxismo no estuvo exento de reproducir la mirada eurocéntrica, logocéntrica, etnocéntrica, autoreferencial, narcisista, machista (falocéntrica), opresiva y sofocante del pensamiento hegemónico (burgués). Por ejemplo, existen varios pasajes en *El Capital* donde Marx habla de "salvajes" y "civilizados".

Ordinariamente, el marxismo tendió a ser monocultural y no llegó a desarrollar una comprensión antipatriarcal y ecológica. Por ejemplo, no tuvo en cuenta que los mayas descubrieron el sistema heliocéntrico unos mil años antes que Nicolás Copernico o Galileo Galilei. O no reconoció la relevancia de Nuestra América y el significado de los modos de vida de sus pueblos originarios en la elaboración de los fundamentos de la utopía libertaria en Europa, una utopía de la que el propio marxismo es tributario. O tendió a subsumir la naturaleza a los productos del trabajo humano, en fin: a un tipo de cultura. Luego negó especificidades: por ejemplo, en el caso de las mujeres indígenas de Nuestra América, para nombrar un *locus* material y simbólico desventajoso, un estereotipo de la dependencia demasiado evidente. Y si algunas veces fue capaz de reconocer las diferencias, pocas veces pudo dar el paso posterior que consiste en desjerarquizarlas.

Al marxismo todavía le cuesta desarrollar un registro de audibilidad generoso. Puede alinearse sin dilaciones con los humillados y las humilladas, con los explotados y las explotadas, con trabajadores urbanos, campesinos, indígenas, mujeres, pero no siempre logra comprender y extraer los momentos de verdad de su peculiar percepción de las relaciones sociales, de sus saberes plebeyos, de sus cosmovisiones. Una recia mentalidad alfabética, en ocasiones, le juega en contra.

En *La ideología alemana* Marx y Engels decían que las ideas dominantes en una época histórica son las ideas de la clase dominante. Toda la evidencia histórica acumulada les ha otorgado la razón. Pero, en ocasiones, el marxismo pasó por alto que muchos de los fundamentos de las ideas de la civilización occidental y moderna (en la que está inscripto) también son los fundamentos

de las ideas de la clase dominante. Así, el marxismo no fue ajeno a un sustrato civilizatorio homogeneizador y opresivo que limitó los alcances del principio de la fraternidad al espacio de los blancos y europeos.

Poco antes del inicio de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), el socialismo colonialista era prácticamente hegemónico en Europa y también en la periferia. Su portavoz más destacado, Bernstein, solía expresarse en los mismos términos que un administrador de colonias británico. En la II Internacional, las posturas colonialistas estaban a la orden del día. En 1894, en el Primer Congreso del Instituto Internacional de Sociología de París, el criminólogo italiano Enrico Ferri expuso sobre "sociología y socialismo". Consideraba a la obra de Marx como la suprema aplicación de los postulados del darwinismo y de la filosofía de Herbert Spencer al campo de la economía y la sociología.

Ese marxismo erigió al "perfil de Apolo" como su emblema y dio por válido a un conjunto de teorías pseudocientíficas que partía del determinismo geográfico, de la dicotomía norte-sur en la clave ascendente-decadente, blanco-negro, frío-cálido, viril-femenino, etc. No estuvo exento del vicio eurocéntrico tendiente a la fijación de los otros y las otras en identidades pre-elaboradas. Así, por ejemplo, hubo un marxismo que cedió a las "evidencias" de la frenología y sus pruebas craneológicas. Partiendo de Aimé Césarie, podemos afirmar que el marxismo también estuvo expuesto a los efectos de la colonización que desciviliza al colonizador. Debemos abogar por un marxismo descolonizado y des-post-colonizado.

Claro está, en el marxismo fermentan las ideas y las categorías capaces de subvertir ese sustrato. Porque el marxismo como antifilosofía de la inmanencia, y al igual que las filosofías de la inmanencia, sabe desarrollar por cada posición, por cada certeza, un antídoto. En la obra de Marx, profunda y ancha, también abundan las páginas que plantean las posibilidades de socavar la parte ominosa de Occidente para despojarse de su salvajismo. Si el marxismo animó a la Civilización Occidental, también contribuyó a excederla, a traspasarla. ¿Acaso la crítica y el repudio de Marx a la dominación de las cosas sobre los hombres y las mujeres y a las operaciones de "mistificación" (luego transformadas en "fetichismo") no constituyen fundamentos válidos para fundar una crítica a Occidente?

Existen muchos ejemplos válidos de desarrollos marxistas en esa línea: los aportes seminales del Amauta Mariátegui y de la Teoría de la dependencia que elaboró desde un marxismo geopolíticamente situado una crítica al colonialismo material e intelectual; o las versiones más radicales de la Teología de la liberación, o de la educación popular, democrática y liberadora en la tradición de las pedagogías críticas de Nuestra América (por cierto, en 2017 también se cumplieron veinte años del fallecimiento de Paulo Freire); o el método de Investigación Acción Participativa prefigurado por Camilo Torres y desarrollado por Fals Borda.

Por esa índole de "caldo de cultivo", el marxismo resulta imprescindible para fundar una praxis descolonizadora, anti-patriarcal, ecológica, etc. En esas páginas se pueden hallar los núcleos más valiosos de un pensamiento crítico y emancipador junto con los focos de una racionalidad autocrítica muy conveniente para los contactos creadores, para los intercambios edificantes y, sobre todo, para las reconciliaciones entre la razón y la fraternidad, entre la teoría y la ética. Nos referimos un tipo de racionalidad más comprensiva y compasiva (más "cálida") que la racionalidad que es puramente científica y crítica. Creemos que estos focos de racionalidad autocrítica del marxismo se pueden relacionar con los elementos del mesianismo judeo-cristiano identificados por Benjamín, con el decir profético presente en Marx y también con la definición del marxismo como un "pensamiento posmarrano" propuesta por Edgar Morin. ¿Influencia de los antepasados rabínicos tanto por la vía paterna como por la materna? Tal vez... George Steiner decía que el marxismo era "un judaísmo que ha perdido la paciencia".

Muchas veces estas páginas fueron desconsideradas por el marxismo tradicional o, simplemente, fueron desconocidas y hasta escondidas, pero de todos modos hicieron su trabajo de zapa e inspiraron diversas interpretaciones críticas y creativas a lo largo de los años. Como estamos haciendo alusión a una contradicción que es constitutiva del marxismo, la perspectiva subjetiva y política, relacional y situacional, es decir: histórica (así, con minúsculas), crítica y –a veces– autocrítica, no podía dejar de irrumpir. Y, junto con ella, la recuperación de:

• Elementos de no-identidad y autodeterminación.

• Los fundamentos de una modernidad alternativa.

• Una dialéctica negativa (en términos de Adorno), o más en general, un énfasis en la negatividad radical y en el historicismo.

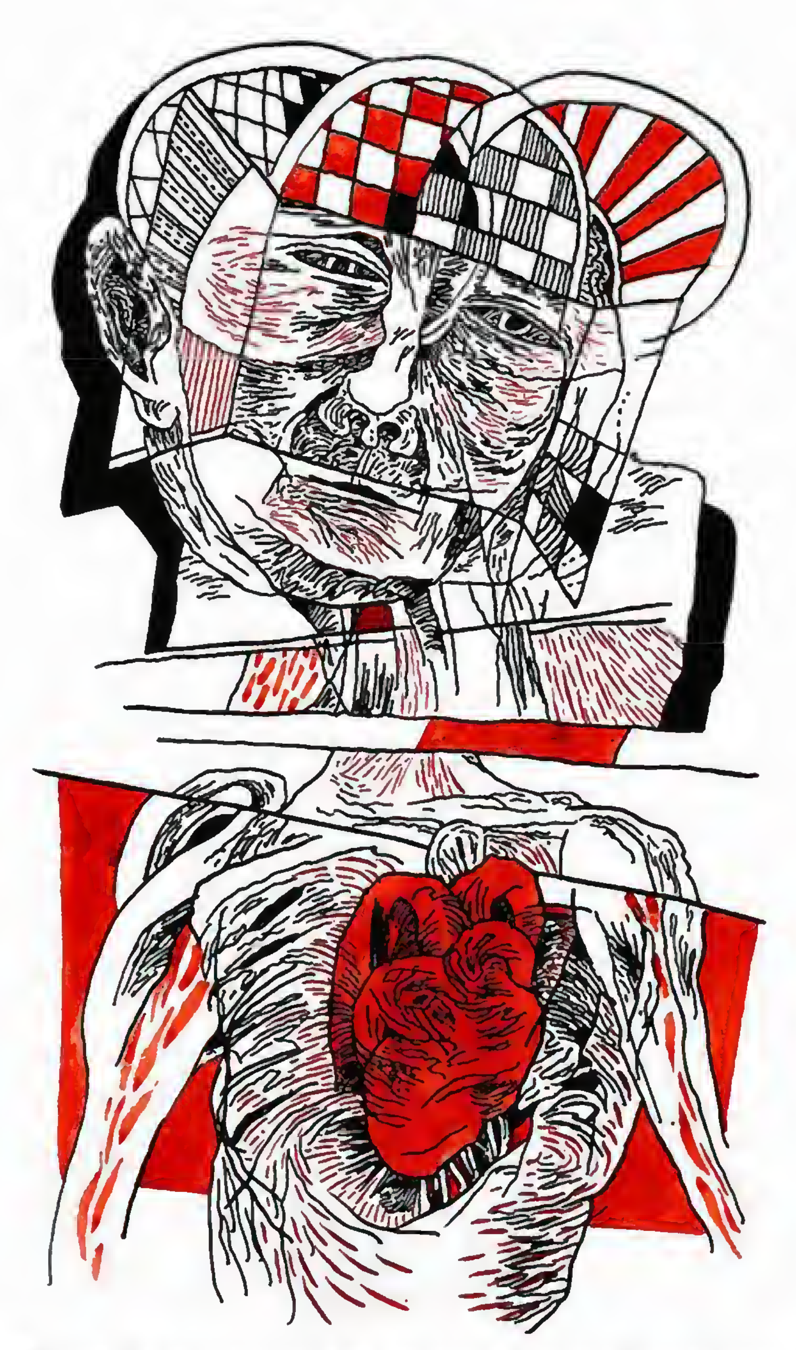
• Una revalorización de las posibilidades cognoscitivas del concepto de fetichismo (la necesidad de dar cuenta de por qué las personas se comportan como cosas y las cosas como personas).

• Una dimensión de la totalidad como concepto crítico.

• Un conjunto de factores prácticos y esquemas sutiles no formalizados que funcionen como guías más que como reglas.

• Una idea que plantea la inexistencia de un *locus* exterior a la relación capital-trabajo y a la lucha de clases (¡exterior y, precisamente por eso, supuestamente "idóneo" para impulsar las transformaciones radicales!).

• Una ética que es constitutiva de la teoría y que, siguiendo a Eagleton, podríamos caracterizar como una "estética" dado que remite a una praxis que posee sus propias razones, sin justificaciones utilitaristas.



El marxismo como simple corpus de ideas sólo está en condiciones de elaborar un saber teórico abstracto, una cabeza sin cuerpo y sin alma y, para colmo de males, cuadriculada.

8- Elogio de la anormalidad

Karl Kautsky consideraba que los principios del marxismo sólo tenían validez para aquellos pueblos que compartían el "mundo cultural" de Occidente. Kausky eludía toda autocrítica de Occidente y hablaba de "nuestro mundo". Proponía un marxismo reacio a los pigmentos pardos. Entonces, o bien el marxismo no servía, o bien había que ingresar a Occidente (parecerse cada vez más a Occidente) para ponerlo en valor. De este modo, el marxismo periférico (no-occidental), el marxismo de Nuestra América, nació como anomalía. Desde sus primeros pasos repudió la atemporalidad de los conceptos y los métodos y cualquier posibilidad de configurarse como un corpus de nociones auto-contenidas. Nuestro marxismo tiene melanina, es un "marxismo-melanismo" y se ha ido conformando en el barro de una historia de pasiones compartidas. Sus mejores exponentes: Mariátegui, el Che, Chávez, entre otros y otras que, más que detenerse en el marxismo como filosofía o sociología convencionales, buscaron convertirlo en una nueva forma de sentido común popular: una auténtica sociología revolucionaria o una filosofía de los no filósofos (o, directamente, una antifilosofía).

Para articularse con procesos y sujetos revolucionarios, para erigirse en saber-hacer emancipatorio, en pasadizo del en-sí al para-sí de la clase que vive de su trabajo y del universo plebeyo todo, el marxismo siempre debió reconstruirse, no tanto como un pensamiento sobre la anormalidad, sino más bien como un pensamiento *de* la anormalidad. De hecho, como un pensamiento y una práctica –sí, una praxis– "anormales". Entonces, parafraseando a Thomas Khun, el marxismo no debería preocuparse por normalizar sus anomalías. Allí radican algunos de sus sentidos más relevantes.

Pero al marxismo le ha costado aceptar la imperfección, en diversos planos, y pocas veces está dispuesto a habitar las mediaciones que identifica y denuncia. Habitarlas revolucionariamente, asumiendo como punto de partida tanto su propio carácter incompleto e ignorante, como los momentos de verdad que pueden contener esas mediaciones. Ese es un camino que conduce a las síntesis significativas. Habitarlas revolucionariamente para producir un exceso (lo nuevo) a partir de lo que es y está. El marxismo, por lo general, ha preferido el abolicionismo y unos ejercicios directos inviables.

Muchas veces el marxismo, impregnado de la racionalidad dominante, tendió a dejar de lado, o ignoró y hasta negó deliberadamente un conjunto de realidades humanas, discontinuas, heterogéneas, que colisionaban con esa racionalidad. Así, hubo marxistas que prefirieron evitar algunas dimensiones vinculadas a lo onírico y a los sentimientos, a la sexualidad y al inconsciente, a la magia, el arte, los mitos y la religión. Dimensiones que, en ocasiones, estaban directamente vinculadas a una "economía" moral y emocional de las clases subalternas y oprimidas, a un saber estratégico de carácter plebeyo y perspectiva emancipadora. No estamos hablando precisamente de las recuperaciones "académicas" de estas dimensiones, que, por cierto, no han faltado en la segunda mitad del siglo xx y que han constituido aportes fundamentales; por ejemplo, el caso de la Escuela de Frankfurt y de la Teoría Crítica. Estamos hablando de la falta de recuperaciones "políticas". En lugar de centrarse en las imposiciones del poder (y en la situación planteada por las relaciones de fuerzas), estos y estas marxistas buscaron presuntas falencias en el "sujeto cognoscente".

La identificación de realidades incompletas, desquiciadas, desarticuladas, abigarradas y desiguales (ora combinadas, ora desarticuladas) remite a unas definiciones que sólo adquieren sentido ante la idea de "lo normal", ante unos modos dominantes de subjetivación. Queda claro que la "anormalidad" alude a una normatividad y a unos patrones valorativos hegemónicos, a unos modelos normalizadores que perpetran exclusiones, y también a las visiones más colonizadas. Sólo desde estas prefiguraciones teóricas cabe hablar de "anormalidad".

Como se suele decir, para los y las que intentamos pensar y hacer desde este lado del mundo y con los pies en la tierra, el realismo mágico es simplemente realismo; claro está, se trata de un tipo de realismo no dogmático y crítico, por lo tanto, no apto para las adaptaciones al orden capitalista. Entonces, no debería verse en esta afirmación ninguna concesión al idealismo, ninguna preferencia por las evasiones hacia lo ilusorio e irreal, ninguna búsqueda de consuelos. El surrealismo es para nosotros y nosotras un subgénero realista. Porque hay realidad material y realidad no material, porque la actividad humana concreta puede ser tanto un hecho empírico cuantificable como una

construcción imaginaria pero no objeto de contemplación, porque existen entidades no observables que son reales; o porque existe correspondencia entre el mundo material y el no material, entre la energía aparentemente inmóvil (energía material) y la energía que está en movimiento (energía inmaterial); o porque las "ilusiones", junto con "lo real", son un carácter más de las realidades humanas.

Se trata, entonces, de considerar a la experiencia humana en su totalidad y de no confundir la realidad con sus objetivaciones. En última instancia, podemos decir que nuestra idea de la realidad objetiva es muy amplia; en buena medida porque considera que la realidad es hija del encuentro entre sujeto y objeto, es praxis, es creación. Y se mueve de manera incesante. En ese sentido, lo "anormal" es la norma. La equiparación entre realismo y materialismo propuesta por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* es poco realista. Aprovechamos el sentido que atraviesa este párrafo para recordar que en 2017 también se cumplieron 50 años de la publicación de *Cien años de soledad*, de Gabriel García Márquez.

Así, el marxismo debió descentrarse y convertirse en un pensamiento marginal, atonal y "extraño". Debió darse un baño de modestia epistemológica y de racionalidad autocrítica y aceptar, por ejemplo, el principio de falsabilidad. Tuvo que negarse como la cima que se alcanza por senderos exclusivos de una politización inspirada en la conciencia de clase. Tuvo que abrirse a la reciprocidad y a la poética de los hechos insólitos. Tuvo que abandonar tanto la idea de un sujeto automático, indefectiblemente sobredeterminado por procesos objetivos, como la de un sujeto tan pero tan omnipotente que podía prescindir de la historia, la alteridad y la naturaleza. Tuvo que asumir que la materia coactúa.

No sólo tuvo que aprender cómo pensaba y hablaba el sujeto agente, también tuvo que hacerse pensamiento y lenguaje subalternizado y salvaje. Tuvo que constituirse en lengua de acogida, susceptible de ser moldeada y transformada por el uso de los pueblos, capaz de hacer transparentes otras cosmogonías, competente para producir discursividades (muchas veces disonantes) puntuadas con diversos acentos, cadencias y ritmos. Tuvo que afincarse en subsuelos, suburbios, "culos del mundo", bajos fondos, inframundos, tierra adentro, tierra de nadie, márgenes, contraculturas y paraculturas; en socavones y patíbulos.

Es decir, tuvo que corporizarse y encontrar un *pathos*. Tuvo que hacerse mundo periférico, campesino, pobre urbano, "precariado", "pobretariado", pueblo originario, afro-descendiente, mujer, homosexual, transexual, entre otros devenires. Tuvo que "dejarse" apropiar de a trozos para terminar reinventado, sin reclamar ningún derecho sobre los rojos tasajos arrancados. También, tuvo que romper con los consensos marxistas anteriores, siempre

intransigentes y dispuestos a la segregación. Tuvo que rechazar las normas o modificarlas para profundizar sus capacidades crítico-reflexivas. Tuvo que mezclarse con lo que era (y es) distinto al racionalismo discursivo de Occidente y así se hizo barroco, bastardo, excesivo, desbordante, desproporcionado, excéntrico, a veces bizarro. Tuvo que hacerse en las turbulencias y en las fusiones caóticas. En ocasiones imitó al chamanismo y desarrolló un carácter antidogmático e integrador, se ofreció generoso como procedimiento de ajuste y sincronización con la realidad y la vida. Pasó a la ofensiva y se dejó llevar por la dinámica que ella generaba. De este modo, amplió sus capacidades cognitivas y transformadoras.

Estamos considerando la posibilidad de que el marxismo se someta a procesos más complejos que un diálogo transcultural, que inspire actitudes mucho más radicales que la "hermenéutica diatópica" (en los términos propuestos por Boaventura de Sousa Santos). En este, como en otros planos, creemos que es necesario exceder los límites que propone el multiculturalismo liberal y populista. Hay que apostar más fuerte y traspasar la crítica a la ilustración. La dialéctica y la Pachamama. Lenin y Bolívar. Trotski y Zapata. Luxemburgo y Evita. Fanon y Tiradentes. El Che y Changó. Los libros y las estampitas del Gauchito Gil. Marx en Macondo. Marx nángara. Marx compañero. El sincretismo multiplicado y descontrolado que espanta a las inclinaciones más racionalistas y eurocéntricas. Inclinaciones que suelen confundir lo auténticamente popular con el populismo, que son incapaces de reconocer los "momentos de verdad" o los "núcleos de buen sentido" que habitan ese sincretismo y que no logran captar los procesos en los que los sujetos adquieren algún grado de autoconciencia en las exteriorizaciones (que no son otra cosa que reproducciones de sí mismo).

Porque, apelando a la ironía, podríamos afirmar que al marxismo las raíces populares de la utopía, los sistemas de significantes populares, las estructuras de sentimiento (en los términos de Williams), le vienen "desde afuera". Pero el marxismo de algún modo las atrae, dado el sustrato ético y estético de muchas de sus categorías y por su fondo utópico y crítico: la aspiración al mutuo reconocimiento entre los seres humanos y el desarrollo de una praxis orientada a tal fin.

El marxismo como simple corpus de ideas sólo está en condiciones de elaborar un saber teórico abstracto, una cabeza sin cuerpo y sin alma y, para colmo de males, cuadriculada (Pedimos perdón por el exabrupto entre organicista y metafísico). Es decir, creemos que hay que "inyectarle" vida al marxismo y marxismo a la vida. El marxismo debe ser adentro de la multitud y con la multitud adentro. ¿Acaso el marxismo no parte de la unidad sujeto/objeto? Y, aunque Marx sostiene el carácter diferenciado de esa unidad, los procesos históricos concretos y la praxis misma tienden a la homogeneización. ¿No es el inmanentismo un signo distintivo del

marxismo? Ese inmanentismo es el que lo delinea como un humanismo práctico y positivo, radical y absoluto.

Es evidente que el marxismo, sobre todo el de Nuestra América, posee una historia de diálogos inclusivos, de conexiones, de sintonía gruesa con procesos de resistencia y lucha antisistémica y con experiencias de autogobierno popular, de "socialismo práctico", de "socialismo instintivo", de "socialismo por metamorfosis" o de "socialismo por metáfora". Es una historia signada por las opciones a favor de la simultaneidad y en contra de la sustitución y la manía de inculcar verticalmente la conciencia de los antagonismos. Una historia que nos muestra su desarrollo en contextos de insubordinación y que sirvió para dar a luz nuevas prácticas y subjetividades indómitas que plantearon insignes desafíos a la teoría. Una historia en la que aparece la decisión, tanto de personas individuales como de colectivos, de afrontar lo concreto sin escabullirse por la brecha del método o de las leyes abstractas y genéricas. Una historia que, prácticamente, no ha sido escrita. Por ahora sólo contamos con algunos esbozos y algunas aproximaciones indirectas.

De ningún modo conviene desechar esta historia en beneficio de una supuesta pureza originaria. Quienes a lo largo de los años priorizaron la conservación de la castidad del marxismo no hicieron más que apartarse de "la historia" y convertir al marxismo en una filosofía ahistórica. Y el marxismo, en sentido estricto, y omitiendo algunas apariencias, no es lo primero y mucho menos lo segundo. En realidad es, como hemos señalado, una antifilosofía histórica, en tanto cuestionamiento al pensamiento abstracto y especulativo exterior al mundo, crítica de lo realmente existente y acontecido y apuesta-contribución a su superación práctica. La crítica y la apuesta-contribución constituyen la antítesis de la representación sistemática y relegan las cuestiones gnoseológicas a un discreto segundo plano o, directamente, ni las consideran. Marx no se preguntó por el ser en cuanto ser, por el ser en sí, sin sustancia y sin materia. Su punto de partida fue la "actividad" de los hombres y las mujeres. Desechó los métodos especulativos y prefirió los métodos históricos y sociogenéticos. Teorizó sobre la praxis, no le rindió culto a los conceptos.

Hablamos del marxismo como antifilosofía en un sentido muy específico. En su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx propone una respuesta materialista a la pregunta principal de la filosofía. Esa respuesta constituye una ruptura radical con el idealismo, entre otras cosas porque Marx la fundó en la praxis y no en la teoría. Entonces, en esa respuesta muchos han detectado una refutación de la filosofía que, por otra parte, Hegel supuestamente había clausurado en su propuesta de conciliación entre el pensamiento y la realidad. Según algunas posturas, esta condición de antifilósofo, acercaría a Marx a Friedrich Nietzsche o a Søren Kierkegaard, entre otros. Pero lo cierto es que Marx también es muy diferente a estos últimos. Por supuesto, desde otros

sentidos (muchos, por cierto) el marxismo puede ser designado como una filosofía. Por ejemplo: es filosofía en su combate contra la moderna sofística, es filosofía en tanto se constituye en un espacio de sistematización de verdades. Claro está, es una filosofía siempre inconclusa.

Tomando algunas ideas de Gilles Deleuze y Alain Badiou, se puede hablar del marxismo como antifilosofía en tanto que sus procedimientos están más cerca de la ciencia, el arte, la política y el amor, cuya existencia suele preceder a la filosofía. De hecho, le sirven como condiciones. En un sentido similar, podríamos hablar del marxismo como una antisociología.

En realidad, a Marx no le interesaban las "disciplinas" tanto como la "sabiduría" en general y un conjunto de problemas centrales. Él pretendía disolver la filosofía (y la sociología) en aras de un proyecto basado en la restauración de la unidad del conocimiento. Una forma de hacer que el pensamiento se vuelva cada vez más definido. En buena medida, esa unidad del conocimiento, ese pensamiento que gana en concreción, constituían para Marx el antídoto más adecuado para conocer/transformar la unidad estructural propia del sistema capitalista. El proyecto gnoseológico no se puede escindir del proyecto político, la comprensión de la autoemancipación. De este modo, Marx fundó un relato dialéctico: análisis, pensamiento, crítica, axiología, acción. Creó algo muy parecido a una posfilosofía. Y aquí creemos que sí corresponde utilizar el prefijo "pos".

En rigor de verdad, en Marx se puede identificar una tendencia a rechazar las formalizaciones y las especulaciones. Él nunca presentó al materialismo (histórico) como filosofía de la historia. Ahora bien, esta antifilosofía o esta posfilosofía, este ímpetu antimetafísico, no implican una opción a favor de las ciencias empíricas. No tienen nada que ver con la desconfianza o el repudio positivista de la filosofía, característicos de muchos marxistas, incluyendo a Engels.

Sostenemos, entonces, que el marxismo es una antifilosofía histórica, una verdadera *weltanschauung* (visión totalizante de la realidad, un paradigma) que contiene una formidable analítica del sistema capitalista (sí, una ciencia muy valiosa, desplegada principalmente en *El Capital*) y un proyecto social basado en la erradicación de toda forma de opresión y en el respeto de la dignidad humana.

Lefebvre, que definía al marxismo como la concepción del mundo que se superaba a sí misma, decía que el marxismo se había convertido en filosofía sólo deformándose e institucionalizándose. Sartre hablaba del marxismo como filosofía devenida mundo (*devenue monde*); o sea, que ya había dejado de ser filosofía, se había transformado o, si se quiere, se había "superado". Marcuse decía que los conceptos filosóficos en la teoría marxista eran categorías sociales y económicas. Podríamos agregar una larga

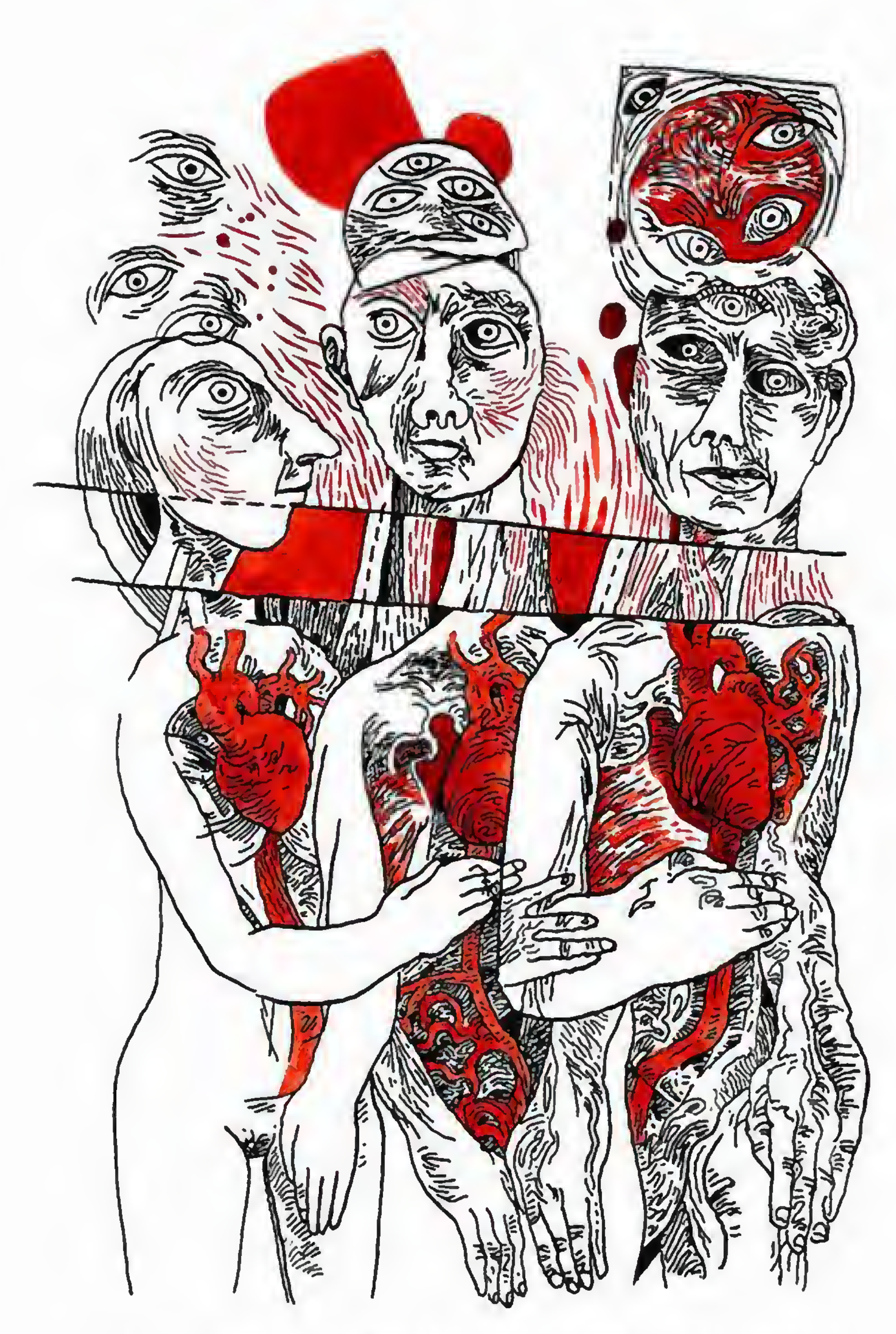
lista de definiciones con sentidos similares. Creemos que estas alcanzan a modo de ejemplo.

Además, el marxismo puede verse como una propuesta de reunificación de los saberes, planos y dimensiones de la vida que la modernidad y el capitalismo se encargaron de disociar. Marx siempre cuestionó y denunció como un mal a la división del trabajo en el seno de la sociedad, incluida la ciencia. Este es uno de los aspectos "antimodernos" más relevantes del marxismo que se suele pasar por alto. Aquí no hace falta recurrir a la idea de la contramodernidad o la transmodernidad. Tampoco hay que apelar a los costados emancipadores de la modernidad o a sus tópicos más reversibles. Simplemente: en este punto Marx no es moderno, al tiempo que es un crítico temprano de la posmodernidad (entendida como otra cara de la modernidad, de ningún modo como su "superación"). Se trata de una propuesta epistemológica y, sobre todo política, aunque aún falte desarrollar sus mediaciones específicas y sus formatos de concreción más eficaces. Bensaïd suma elementos que abonan una condición no moderna del maestro de Treveris. En su *Marx intempestivo* afirma que Marx, más que "definir", "desarrolla" y que sus categorías centrales "son 'híbridos' de materia y conocimiento".

Existe un elemento de plasticidad o de flexibilidad en el marxismo, probablemente estimulado por su objeto inestable siempre expuesto a la incesante modificación y, claro está, azuzado por la dialéctica que asume –al decir de Adorno–, la mediatez de todo lo inmediato, que propone unas categorías orientadas a la acción y un método que hace camino al andar. A muchos marxistas este elemento les genera pánico y a nosotros y nosotras nos fascina. Claro está, nos referimos a la dialéctica que no sabe cómo sigue la historia. Los conceptos categoriales del marxismo no son factores fijos, no están dados de una vez y para siempre. En los *Grundrisse* Marx se refirió a ellos como "formas de ser" o "determinaciones de la existencia". Más que principios explicativos son hipótesis (o programas) de trabajo. Y, además, para realizarse, constantemente están perdiendo y ganando elementos. Son la expresión teórica y abstracta de determinadas relaciones sociales históricas que, por esta última condición, están expuestas a los cambios. Constituyen "expectativas, más que reglas", como decía Thompson en *Miseria de la teoría*. Son susceptibles de reelaboraciones e incrementos; su signo es la fluidez provista por su historicidad. Es decir, los conceptos categoriales del marxismo, conceptos relacionales, tienen la virtud de actuar sobre el plano material, sobre el mundo objetivo en el curso de la acción, y tienen la aptitud de modificarlo. Por eso el marxismo posee la capacidad de revolucionar los mundos conceptuales y los mundos concretos.

Consideramos que en esa plasticidad y en esa flexibilidad subyacen los elementos que favorecen los usos no oportunistas de la teoría y que permiten las traducciones y los arraigos más productivos. Esa plasticidad y esa flexibilidad

son absolutamente necesarias para resolver un problema –avizorado por Gramsci– que enfrentan las fuerzas revolucionarias en general (y el marxismo en particular): dar cuenta de los problemas y necesidades de lo contingente sin desnaturalizarse.



El marxismo no sirve si no conecta pensamientos críticos con cuerpos plebeyos.

9- Sobre los modos de implantación del marxismo

En este capítulo, a modo de estrategia explicativa, vamos a recurrir a una cierta "antropomorfización" de los conceptos, pero conviene aclarar que, en mayor o en menor medida, todos encierran un nivel teórico que puede deducirse sin mayores esfuerzos interpretativos.

En primer lugar, hablamos de marxismo anormal y no anómalo. Lo anormal es lo que se sustrae a la norma y la regla, un caso que se aleja de la uniformidad reconocida, de ahí una estadística signada por la baja ocurrencia. Lo anormal es lo "raro", lo "disfuncional". También lo que no encaja en ninguna clasificación o que, directamente, repudia toda clasificación y toda manía clasificatoria. Lo anormal es lo inconsistente que emana del movimiento. Es lo desproporcionado, lo descabellado, lo oblicuo, lo desaforado. Una anomalía es una situación o un elemento que se aparta del modelo uniforme, que contraviene las previsiones del modelo pero que, en última instancia, se puede ver como una derivación.

El marxismo, para nutrir la que Jean Genet denominaba "embriaguez pavorosa" de las revoluciones, no sólo tuvo que dar cuenta de lo anormal, sino que también tuvo que hacerse anormal, rechazar la normativización y subvertir la normalidad. Tuvo que volverse anormal para no ser mimético, disciplinado y disciplinador. Para no colocarle un chaleco de fuerza a las fuerzas revolucionarias y a todo lo que obraba en el sentido de una ruptura radical con el orden dominante y opresor. Tuvo que recrearse como anormal para poner en evidencia que lo oculto era lo obvio. Nutrir la "embriaguez pavorosa" de las revoluciones no es otra cosa que "devenir fuerza material", "penetrar en las masas" y hacer "demostraciones *ad hominen*", como decía Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*

Porque el marxismo, si sale indemne e impoluto después de hundirse en las historias nacionales, en los sentimientos patrióticos de quienes padecieron y padecen la experiencia del colonialismo y el imperialismo, en las memorias militantes, en las identidades populares, en las tradiciones obreras, en las pasiones comunes, en las formas comunitarias de la vida social, en las culturas libertarias, en los diversos sistemas de denuncia, en los diferentes pensamientos críticos (principalmente los de Nuestra América), en el amor o el odio de clase, entre otras aguas o lodazales; es probable que no sirva para nada. El marxismo no le sirve a la realidad si no la transforma y si no se transforma a sí mismo para seguir transformándola. No sirve si no activa y desarrolla la capacidad resistente y/o la potencia emancipatoria contenida en las diversas particularidades, sobre todo en las particularidades subalternas, oprimidas y plebeyas. No sirve si no conecta pensamientos críticos con cuerpos plebeyos. No sirve si no instituye un *nosotros* y un *nosotras* emancipador. No sirve si no ayuda a entender y vivir las luchas de los y las de abajo. No sirve si no intimida a las clases dominantes. El marxismo, para devenir "amor eficaz" (en términos de la fórmula de Camilo Torres) necesariamente tiene que apoderarse –y nutrirse– de las verdades que habitan en sus entornos y condiciones.

Las instancias de hibridación, de mimetismo, devienen estratégicas para que el marxismo desarrolle su potencial transformador. Porque se trata de instancias más cercanas a la praxis que las exégesis. O, en todo caso, cercanas a las exégesis que están condicionadas por la praxis.

Entonces, de sus inmersiones, el marxismo puede salir entero, coherente, fragante, desinfectado, impecable como un teorema, consistente como un dogma, coagulado en una doctrina. Puede conservar su sistema simbólico virgen e inmaculado, igualmente su sintaxis, su fonética y su léxico. Pero, probablemente, pagará el costo de la infertilidad y la letra muerta. No hará posible el surgimiento de nuevas significaciones. No producirá nada nuevo en materia emancipatoria. Y así, los y las marxistas, con su saber inodoro, incoloro e insípido, podrán rozar el goce como modo des-subjetivizante de relación con los otros y las otras, pero desconocerán la experiencia del placer y la felicidad.

El marxismo sólo sirve cuando deviene relación intersubjetiva y praxis creadora de nuevas realidades. Seguramente en ese devenir se alterará el punto de partida. En esa alteración se concentran sus potencialidades transformadoras, allí anidan las claves de su eficacia. No conviene ver en ella un "desvío". Sólo amando a los otros y a las otras los y las marxistas recuperarán el amor propio perdido, saldrán de la melancolía y el deseo dejará de ser frustración o impotencia. De lo contrario, el marxismo devendrá (como ya ocurrió) un instrumento más del sadismo político.

El marxismo sólo sirve cuando asume y transforma y cuando es asumido y transformado; cuando está en condiciones de reconfigurar y de ser reconfigurado;

cuando desarrolla la capacidad de descubrir dimensiones nuevas de la realidad y cuando se abre a la eventualidad de que diversas realidades, sobre todo las emancipatorias, descubran (y desarrollen) nuevas dimensiones del marxismo. Creemos que los y las zapatistas de México, los militantes del PKK del kurdistán (en especial las mujeres), algunos colectivos que impulsan la Revolución Bolivariana de Venezuela son un buen ejemplo de lo que sostenemos.

Al hablar de modos de "implantación" del marxismo salta a la vista que estamos haciendo referencia a la idea hegeliana que propone al *logos* encarnándose en la historia. Pero esta idea posee algún asidero sólo cuando la encarnación acontece primero en los cuerpos concretos y en las palabras que crean significaciones. Esa mediación es imprescindible, porque es la que produce ligazón, actividad y determinación. De lo contrario, el *logos* y la historia pueden marchar por caminos separados por los siglos de los siglos. Las formulaciones quedan aisladas de la práctica y sin referentes que las desarrollen, y el marxismo termina erigiéndose en un sistema cerrado.

Los modos de implantación del marxismo son fundamentales. La implantación es interpenetración, reconocimiento intersubjetivo, ruptura radical con las visiones fóbicas y paranoides. La implantación sería como una inscripción en los cuerpos de un performativo que construye identidad y sentido de pertenencia. Remite a los enunciados que instauran realidades nuevas. La implantación remite a la creación de un espacio de circulación libidinal, un espacio amoroso, un espacio de certezas, seguridades y confianza. Un espacio "sentipensante" en los términos propuestos por el colombiano Fals Borda. También se puede hablar de un proceso de introyección del marxismo. Si se parte de un enfoque no teológico de la teoría, no importa tanto si termina "incorporado" o no, puede darse lo que en el psicoanálisis se denomina una introyección no incorporativa.

La implantación requiere del desarrollo de afectividades que hagan posible las interacciones. No caben las operaciones gnoseológicas que buscan apoderarse de realidades puras, incontaminadas y estáticas. No caben las miradas que condenan a las personas y a las cosas a la inmutabilidad. No caben las asimetrías a favor del *logos* y el enigma. El concepto marxista de praxis excede con creces la mera intencionalidad. Si la teoría y el método, indefectiblemente, van a infligir algún tipo de desestructuración (o de violencia liberadora) sobre personas y cosas, si van a "infectar el ser", tienen que estar dispuestos a ser desestructurados (y hasta violentados y liberados) por esas personas y esas cosas que de ninguna manera son opacas o inconsistentes por principio. Asimismo, la implantación remite a la interioridad de los conceptos; que es como decir: a los conceptos asumiendo riesgos y no guardándose para otra ocasión en algún lugar externo y seguro. Por esto, entre otras cosas, no debería haber espacio en el marxismo para los intelectuales narcisistas.

Sólo cuando el marxismo atraviesa una experiencia de arraigos, fecundaciones, encarnaciones, traducciones, decodificaciones, transmisiones, adaptaciones, aperturas, mestizajes, recreaciones, desgarros, mutaciones, deformidades (y no implantaciones forzosas); sólo cuando es re-escrito en las páginas de unas historias, unas zonas culturales, unos ceremoniales y unas cosmovisiones y temporalidades ajenas a las que lo hicieron surgir; sólo cuando sale con marcas, cicatrices, heridas y pestilencias (sin ahorros de unciones con sangre y mierda); sólo cuando aprende otros lenguajes y puede pensar en otros sistemas de lenguaje; en fin, cuando termina irreconocible (sí, irreconocible, por lo menos en ciertas facetas), está en condiciones de aportar a la crítica radical del orden existente y a su transformación de fondo, de inspirar los procesos de autoconocimiento y autoconciencia respecto de la dignidad de las clases explotadas y oprimidas, de ensanchar los horizontes de los y las de abajo, haciendo que pierdan el respeto a la propiedad privada, a la disciplina capitalista y a cualquier forma de dominación. Así, la teoría, alcanzando a los hombres y a las mujeres, puede llegar a convertirse en fuerza material. "El propio educador necesita ser educado", decía Marx en la tercera *Tesis sobre Feuerbach* de 1845. La afirmación leninista que plantea que "el marxismo es todopoderoso porque es verdad" puede tener valor como hipótesis, no como axioma.

Recurriendo a terminología del Marx de los *Manuscritos de 1844*, podemos afirmar que los modos de implantación pueden asimilarse a la idea absorción/transubstanciación; es decir, remiten a un proceso de transformación total respetuoso del principio de conservación. Sin destrucción de la realidad. De ahí la relación entre transubstanciación y advenimiento del humanismo práctico y positivo. Luego, los modos de implementación son históricos, por lo tanto, no están dados de una vez y para siempre. El marxismo no puede dejar de reconstruirse como una cultura que admite la incorporación.

Los riesgos más grandes están presentes en todos los procesos de implantación del marxismo. No existen garantías de éxito frente a la ideología de la clase dominante (que es la ideología dominante), frente al oscurantismo y los fetiches de la burguesía. Desde otro ángulo, tampoco existen garantías de contrarrestar las fuertes tendencias a la autonomización de las formas de dominación propiciadas por algunas expresiones del pensamiento crítico que esencializan la diversidad. Pero cuando el marxismo logra "prender" en "cepas" diversas (y salvajes), da siempre frutos emancipadores.

Esto que decimos respecto de los modos de implantación del marxismo se puede aplicar al caso histórico de los modos de implantación del liberalismo democrático de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX en Nuestra América. La figura de Jean Jacques Rousseau es, sin dudas, la más emblemática, entre otras cosas porque supo establecer un vínculo estrecho entre la idea de soberanía y las clases populares. Los modos más eminentes de esta última implantación se pueden sintetizar en las figuras de Túpac Amaru, José Artigas, Juana Azurduy,

Bolívar, José Antonio Galán, Toussaint Louverture, José María Morelos, Mariano Moreno, Simón Rodríguez, Manuela Sáenz, entre otros y otras.

Se plantea aquí una paradoja. Ese carácter "irreconocible" del marxismo sirve para hacer reconocibles los mejores elementos de la teoría revolucionaria universal que porta: una razón práctica y liberadora, el énfasis en la historicidad de los procesos sociales, un saber dinámico propenso a las reelaboraciones en el marco de la experiencia histórica colectiva, entre muchos otros más incluyendo a los arriba mencionados: la perspectiva subjetiva y política, relacional y situacional, junto con la recuperación de elementos de no-identidad y autodeterminación; los fundamentos de una modernidad alternativa; la dialéctica negativa; la ratificación de las aptitudes teóricas del concepto de fetichismo; la dimensión de la totalidad como concepto crítico; los factores prácticos, los esquemas sutiles no formalizados, las guías y no las reglas; la idea que plantea la inexistencia de *locus* exteriores respecto de la relación capital-trabajo y la lucha de clases, y la ética constitutiva de la teoría. El carácter irreconocible pone en evidencia su capacidad de producir lo genérico (lo común emancipatorio) a partir de las situaciones y diversidades subalternas, oprimidas y plebeyas. Otra paradoja en la misma línea argumental: el marxismo termina encontrando sus expresiones más acabadas cuando se asume como "inacabado".

Hablamos de la teoría que se aparta del universalismo abstracto del marxismo tradicional y se nutre de las "excepcionalidades", de las "anormalidades", ensanchando de manera permanente las posibilidades interpretativas y transformadoras del marxismo, permitiendo un contrapunteo entre lo universal y lo particular que haga posible un universal concreto y práctico fundado en la dignidad humana. La posibilidad de que un sujeto plebeyo explotado y oprimido, una fuerza real, encarne un determinado universalismo que no sea ni forzoso ni totalitario ni productor de intolerancia, nada más y nada menos. Un universalismo crítico y autocrítico.

Ahora bien, las diversas circunstancias que contribuyeron a delinear una condición irreconocible en el marxismo no evitaron el contrabando y la permanencia de las nociones del marxismo tradicional. Estas últimas no siempre fueron reelaboradas en sentido emancipatorio. Inclusive hubo reelaboraciones elitistas, algunas monstruosas y otras delirantes. Estos accidentes forman parte de un proceso cuyo signo distintivo es la impureza y la no linealidad. En las revoluciones socialistas ha sido común la tensa convivencia de los costados tradicionales y rupturistas del marxismo. Porque, además, las apropiaciones no fueron realizadas por filósofos de academia (constructores de "sistemas" o de modelos formalizados) o teóricos consumados, estrictos a la hora de preservar la coherencia interna de sus tesis, meticulosos en la definición de los conceptos, atentos a la coherencia de sus redes conceptuales, sino por seres humanos harto falibles, enfrentados a poderosos blindajes sistémicos, expuestos a múltiples condicionamientos y al legítimo deseo de conservar las posiciones conquistadas.

En los procesos revolucionarios, en donde se suele hacer presente algún tipo de cultura bélica, la amplitud del horizonte suele conspirar contra las visiones más complejas, colmadas de matices. Por eso, si bien la crítica es un ejercicio innegociable, creemos que hay que ser recatados a la hora de juzgar a quienes intentaron hacer revoluciones. A la distancia es muy fácil detectar fallas, insuficiencias, déficits, desvíos, escolasticismos; identificar a Príncipes inescrupulosos que se devoran a los antipríncipes inmaculados; reconocer la sobreideologización que nutre el sectarismo o al pragmatismo que avanza irremediablemente recortándole el espacio a la fe. Pero ni Lenin ni Trotsky, ni Mao ni Ho Chi Ming, ni el Che ni Fidel, ni Salvador Allende ni Hugo Chávez, pretendieron interpretar un libreto ya escrito o ejecutar un programa meticuloso. La revolución para ellos fue experimentación, búsqueda, apuesta, borrador. Precisamente por eso, cada uno a su modo ejerció la aptitud de hacer del pensamiento una fuerza actuante en la historia.

Como decíamos al comienzo, nuestro planteo no debería confundirse con desprecio por la teoría. Tampoco como un rechazo a las nociones universales del marxismo. Por el contrario, lejos de todo empirismo, creemos que la cuestión capital consiste en pensar las mejores situaciones para la recreación de la teoría, sin someterse mansamente a sus categorías. Se trata también de aprender a detectar esas situaciones. Asimismo, consideramos que las nociones universales del marxismo son indispensables para cualquier praxis emancipatoria, sólo que las consideramos como no fijas y susceptibles de ser reformuladas al calor de la experiencia histórica, lo que de ningún modo justifica el culto de la contingencia. El único desprecio que cabe es el desprecio al seguidismo a la "línea correcta" (que supuestamente produce efectos correctos) o al fetichismo de la especificidad. Por otra parte, la necesidad de trascender sus propias circunstancias también es un elemento que está inscripto en el marxismo, aunque no siempre se tome en cuenta y, mucho menos, se asuman sus consecuencias teóricas y prácticas. Además, repudiamos la idea reaccionaria que sostiene que los y las de abajo, los y las que resisten, luchan y se rebelan, carecen de aspiraciones cognitivas, estéticas y éticas.

El marxismo nos coloca frente al desafío de un "universalismo particularista". Por cierto, existen "marxismos" que no logran exceder lo universal abstracto, o peor todavía, que aceptan de modo acrítico el particularismo universalizado de Occidente. Estos marxismos, en aras de una supuesta pulcritud teórica, suelen negar los contextos, las mediaciones y las subjetividades, rechazando las progresivas estratificaciones –o las "infiltraciones capilares", en términos de Gramsci– formadas por las experiencias de los y las de abajo y sus sucesivos aportes. Todavía muchos y muchas marxistas pierden la brújula cuando lo "espontáneo" es también lo contrahegemónico (en los hechos o potencialmente).

10- El marxismo del Che

El Che dijo alguna vez que comenzó a aprender todo de nuevo después del primer combate. Muchos años más tarde, el Subcomandante Marcos sostuvo algo bastante parecido. En efecto, para quienes consideramos necesario cambiar el mundo y la vida, la historia nos obliga constantemente a aprender todo de nuevo. En ese, como en otros aspectos, la historia suele ser menos conformista que la teoría.

El Che daba en la tecla cuando consideraba que su experiencia revolucionaria en Cuba había sido el acontecimiento clave para enraizar y depurar su marxismo. Nótese que, en las antípodas de los manuales soviéticos y de los otros, el Che le asignaba carácter "depurador" a la experiencia histórica. No reclamaba ningún efecto depurador con relación a la teoría. El Che no consideraba que la función de la práctica se reducía a comprobar la justeza de una teoría que, por otra parte, era presentada como la "única ideología científica de la clase obrera".

Una teoría emancipadora debe modificarse al compás de los procesos de insubordinación de los y las de abajo, al ritmo de la emergencia de las subjetividades que desafían el orden establecido, que generan identidades plebeyas y saberes orientados a la transformación radical. Una teoría emancipadora se termina convirtiendo en una teoría opresiva cuando opera bajo el principio de la "purificación religiosa". Bien lo sabía el Che.

El "activismo" del Che no negaba el grado de autonomía de la teoría emancipadora, pero consideraba que esa autonomía era siempre relativa y que la mejor condición para conocer esa teoría, para descubrir y explotar sus costados inexplorados, era la que suministraba el compromiso revolucionario, la

interioridad respecto de los procesos populares. La teoría bien cerca del sujeto revolucionario y sus acciones, la teoría dispuesta a desarrollar niveles de organicidad crecientes. De este modo, para el Che la praxis funcionaba como un criterio de verdad y era llamada a resolver las contradicciones en el plano de la teoría y a ampliar los horizontes de esta última. ¿Existen otros criterios posibles? Por supuesto que sí, aunque muchos de ellos pequen de formalismo. Y no es conveniente olvidar que en materia de política emancipatoria no sirve de mucho "tener razón" en soledad.

En *El socialismo y el hombre en Cuba*, el Che planteaba que el "escolasticismo" iba en contra del desarrollo del marxismo al tiempo que cuestionaba el proceso de conversión del marxismo en ideología. Fiel a las mejores tradiciones del marxismo, tendía a resaltar la contradicción entre ideología y conciencia de clase. En la misma línea están sus críticas al *Manual de Economía Política*, editado por la Academia de Ciencias de la Unión Soviética.

Pero, además, el Che no entronizaba un sujeto omnipotente y no asumía posiciones finalistas. Jamás se sentó a esperar la intervención de algún principio de complexión teleológica; confiaba más en la lucha que en las soluciones de la negación y defendió aquellos espacios de la praxis humana no determinados unilateralmente por las condiciones objetivas. Podemos identificar en el Che una especie de rebelión contra el pensamiento reductivo característico del marxismo dogmático, junto con un cuestionamiento implícito a la idea de necesidad histórica y su tendencia a imponer el predominio del pensamiento abstracto sobre la experiencia. Esta apuesta guevarista es la que usualmente se juzga como "voluntarista" (o "subjetivista", o "sacrificial", o "aventurera") y escasamente materialista. No abarcan el horizonte más ancho y profundo del guevarismo quienes incurren en simplificaciones belicistas y lo reducen al manual de *La guerra de guerrillas* de 1959.

El fondo epistemológico de este juicio propone una contraposición absoluta entre la voluntad y el conocimiento, entre la acción y la necesidad histórica. ¿Pero acaso el punto de vista "rigurosamente materialista" no ha conducido y conduce al fatalismo? ¿Habrá que resignarse a la vieja idea que establece que el socialismo es inviable en formaciones económico sociales periféricas, atrasadas, deformadas por siglos de opresión y colonialismo? ¿Son necesarios determinados niveles de desarrollo económico; o sea: de desarrollo capitalista y de desarrollo del "soporte" clase obrera para plantearse la posibilidad del socialismo? ¿El socialismo, nuestro socialismo, está condenado de antemano a ser "prematuro"? ¿Es imprescindible la simultaneidad del proceso socialista en países "avanzados" para que este pueda consolidarse internacionalmente sin degenerarse? ¿O acaso ese tipo de procesos no está irremediablemente signado por una asincronía relativa?



Una teoría emancipadora debe modificarse al compás de los procesos de insubordinación de los y las de abajo

Desde algunas manifestaciones del mejor marxismo europeo (Terry Eagleton, por ejemplo), se ha planteado que "sin la riqueza material y espiritual que el capitalismo ha desarrollado, el socialismo sería imposible" y que "el socialismo que necesite desarrollar las fuerzas productivas desde la base" está condenado a reproducir algún formato autoritario y estalinista. Así, el desarrollo capitalista de los países más avanzados, con sus altos niveles de productividad, aparece fetichizado y se termina aceptando la forma típicamente capitalista de la riqueza social. ¿Acaso no hay otro modelo de desarrollo posible? ¿Acaso no existen formas alternativas de la riqueza social?

Estas expresiones han asumido al propio Marx como punto de partida. Se han inspirado en sus planteos de *La ideología alemana*, del *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859, o de *El Capital*. Por ejemplo, en el *Prólogo* de 1859 Marx propone algunas ideas que más tarde fueron decodificadas pésimamente, como leyes de bronce del atraso que inhiben (o directamente contradicen) la vía socialista y como formulas estáticas que sirvieron como fundamentos para el mecanicismo, el evolucionismo, el determinismo de las fuerzas productivas, la "teoría del reflejo" y los diversos modos del reformismo y la moderación política.

Marx dice en el *Prólogo* de 1859 que "la totalidad de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social". También afirma: "En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes" y que "una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad"; por ende: "La humanidad se plantea siempre los problemas que puede resolver". En efecto, en el *Prólogo* de 1859, aparecen resumidos los sentidos deterministas y finalistas de la idea de necesidad histórica.

Ahora bien, quienes se han aferrado a las posiciones antidialécticas han soslayado a Lenin y a Trotsky. O los han cuestionado abiertamente. O se han detenido en sus planteos tendientes a presentar al socialismo como la "racionalización" del capitalismo, soslayando sus mociones más rupturistas. Lo mismo cabe decir respecto de Mariátegui, Mao o el Che. ¿Nosotros y nosotras, desde la periferia, desde el eslabón más débil de nuestras realidades desiguales y combinadas, debemos resignarnos a este tipo de planteos? Creemos que esa "teoría de las condiciones" para una revolución socialista y la teoría de la transición que de ella se deriva pecan de productivistas, eurocéntricas y anacrónicas. Sólo reconocen un tiempo lineal, ascendente y homogéneo, caracterizado por la puntualidad de las condiciones objetivas y subjetivas, económicas y políticas.

Luego, tenemos algunas dudas respecto de la "funcionalidad" de esa "riqueza material y espiritual" en relación con el socialismo. Nosotros y nosotras creemos que el socialismo se corresponde con concepciones de la riqueza social radicalmente diferentes a las del capitalismo. Una riqueza que, por supuesto, no puede basarse en una clase desposeída y productora de plusvalía; una riqueza que está más emparentada a la posesión de "tiempo libre" que a la producción y al consumo infinito de mercancías.

¿Por qué será que hasta las manifestaciones más lúcidas del marxismo actual tienden a negar la capacidad de agencia de los sujetos subalternos en general y de los subalternos periféricos en particular? ¿Por qué será que una y otra vez alguien se encarga de reactualizar aquellas páginas en las que Marx se manifestó menos dialéctico (o donde la dialéctica se confunde con el simple enlace de causa-efecto)? ¿Por qué esos desmembramientos del marxismo no son desconsiderados de inmediato y siguen siendo capaces de generar alguna atención? ¿Por qué será que bajo formatos más sofisticados cada tanto se reescribe algún pasaje del manual de Bujarin o se reeditan los planteos del "marxismo legal"? Nuevamente, no podemos dejar de ver un efecto de la crisis política del marxismo, de su desarraigo respecto de las luchas populares y las ceremonias colectivas, de su occidentalismo constitutivo, de su academicismo autoreferencial y su rigidez teórica, que restringe sus posibilidades de adaptarse a distintas realidades; como le pasó a Plejanov, gran teórico del marxismo devenido en aliado de burguesía y contrarevolucionario.

Nosotros y nosotras preferimos pensar la transición al socialismo a partir del desarrollo de los procesos de autodeterminación. La generalización de estos procesos, con su cuota indispensable de invención, con sus formas políticas específicas y originales, será la única forma de suplir las falencias materiales (y las otras) de la fase presocialista. Sobre estos procesos no abundan las previsiones teóricas. Y tampoco sirven demasiado. Desarrollaremos la cuestión de la autodeterminación más adelante.

Creemos que, junto con el reconocimiento de las dificultades más evidentes y de los fracasos más rotundos de los procesos revolucionarios radicales que intentaron la construcción del socialismo desde alguna periferia (todos, absolutamente, lo hicieron o lo hacen desde ese tipo de orillas), hay que tener en cuenta que el "materialismo riguroso", exento de los desvaríos del voluntarismo, ha promovido y promueve, directa o indirectamente, tanto las visiones etapistas y gradualistas como los proyectos reformistas, al tiempo que fetichiza las instituciones y mecanismos de la democracia convencional. ¿Acaso en la periferia estas visiones y estos proyectos tienen un acumulado de logros para exhibir? Si se trata de cambiar el mundo, no se puede prescindir de la voluntad, la identidad, el sentido humano y la subjetividad (que también son parte de "la historia"). Entonces: conocimiento y voluntad. Que es como decir: conocer los condicionamientos y apelar a la acción para

modificarlos. Dado que la necesidad histórica está codeterminada por la praxis, no debería ser concebida bajo la configuración de un destino científicamente corroborado. En rigor de verdad no existe ninguna "necesidad histórica", sino múltiples condicionamientos que tienden a la repetición de lo que es y está. Una revolución "verdadera" constituye una interrupción de esa repetición. Instituye una verdad nueva.

En su trazo grueso, el guevarismo expresó un espíritu de rebelión contra toda forma de opresión y disciplinamiento, en la fábrica y fuera de la fábrica, en el Estado y en la sociedad civil, en el centro y en la periferia; en todos lados, incluyendo a los regímenes de "socialismo real", como puede apreciarse en su *Discurso de Argel* de 1965. (Vale recordar que ni el Che se salvó de que le endilgaran el mote de "revisionista").

Este es el sentido radicalmente democrático y profundamente antiautoritario del guevarismo. Un significado imposible de detectar desde las visiones que reducen el guevarismo a una ortodoxia bélica, o desde el esquema dicotómico clásico del liberalismo: dictadura-democracia. El Che, mientras ocupaba el presente luchando por lo que consideraba justo, mientras proponía ingresar a lo universal desde lo concreto (o descubrirlo desde lo concreto), convocaba a decir lo imposible para toparse con lo real. Dos, tres, muchos Vietnam. Pocos meses después de su asesinato en Bolivia, en el Mayo Francés de 1968, su convocatoria se convirtió en consigna mundial.

El Che, antítesis exacta del burócrata, del trotapapeles obsesivo y del político "gestor" y "representante", sabía que un revolucionario no podía estar al servicio de ninguna objetividad, incluyendo la que produce un "Estado socialista". De ahí, posiblemente, la "errancia" como opción existencial. Sabía también que, por más valederas que fuesen, las razones pragmáticas no debían anteponerse al orden trascendente de la ética; que era mejor alterar el principio de realidad y dejar de lado todo principio de autoconservación a quedar destituido de sí mismo como sujeto. Como sabemos, llevó sus certezas hasta las últimas consecuencias sin que medie una pizca del voluntarismo narcisista que le achacan los "burgueses prácticos".

Es guevarismo rechaza de plano el prejuicio que considera que el destino inevitable de las revoluciones es consolidarse a expensas de los ideales y las praxis que las impulsaron; que el realismo político, más temprano que tarde, terminará clausurando la utopía. Consideramos que el fatalismo no aporta demasiado a la explicación de los procesos históricos revolucionarios. Es mucho más oportuno reflexionar sobre los condicionamientos estructurales internos y externos, y cómo excederlos; sobre las tensiones entre lo instituyente y lo instituido, y sus posibilidades de resolución; sobre las virtudes o las limitaciones de las vanguardias; sobre los efectos de los medios y las relaciones heredadas del sistema anterior, etc. De algún modo,

el guevarismo está emparentado con la noción de "heterogénesis de los fines", planteada por el historiador y filósofo napolitano Giambattista Vico en el siglo xviii.

El guevarismo es un modo de exceder las ambigüedades del marxismo como teoría revolucionaria a través de la invención de actos colectivos.

11- La revolución contra *El Capital*

En la Unión Soviética, con Bujarin como pionero, antes de la consolidación del estalinismo y desde el poder estatal se instituyó el planteo que sostenía que la Gran Revolución Socialista de Octubre no hizo más que confirmar las conclusiones teóricas del marxismo-leninismo y que el proceso revolucionario respondía, sin más, a las leyes objetivas comunes del progreso social. Se trataba de una inmensa falacia.

A partir de razones muy similares a las del Che y a las del Subcomandante Marcos, aunque muchos años antes que ellos, Gramsci afirmó que la Revolución Rusa era una revolución "contra *El Capital*" desde las páginas del periódico *Avanti*. Una revolución contra el orden del capitalismo. Sí, por supuesto. Sobre esto no caben discusiones. Pero también una revolución contra un modo de decodificar la obra de Marx y sus leyes de la economía política. En su célebre artículo, Gramsci recordaba que, en Rusia, *El Capital* era el libro de los burgueses. Por cierto, en la última década del siglo XIX, algunos funcionarios del gobierno imperial ruso pensaron que era conveniente difundir obras marxistas para contrarrestar la influencia de los populistas. Gramsci, en las antípodas de un Plejanov, comprendía y reivindicaba los gestos y procedimientos de los y las bolcheviques que los llevaban a renegar de algunas afirmaciones de *El Capital* para recuperar el pensamiento inmanente y vivificador del marxismo. Poco después, en *Historia y conciencia de clase*, Lukács llevó esta postura prácticamente al paroxismo, otorgándole la primacía a la voluntad revolucionaria.

"Contra *El Capital*" también venía a recordar que Marx, en su obra científica más importante, había puesto el foco en las tendencias del proceso de

acumulación capitalista en Europa occidental y que no consideraba allí el caso de Rusia y, en general, del mundo periférico o semiperiférico. Por lo tanto, Gramsci alertaba respecto de las lecturas descontextualizadas y acríticas de *El Capital*. Algo que el mismo Marx también se encargó de aclarar.

Pero, en lo fundamental, consideramos que "contra *El Capital*" debería leerse como "contra el orden de lo posible", un posible en cuyas coordenadas también está inscripto el "dogma revolucionario"; contra la legalidad del trayecto de la historia (de la historia homogénea del ser); contra el sentido históricamente garantizado; contra la implacabilidad de las leyes en el campo de las sociedades humanas y de la historia. Las revoluciones siempre son victorias contra el orden de lo "necesario". Las revoluciones son las victorias de la praxis y las derrotas de la teleología.

La fórmula "contra *El Capital*" también podría traducirse como un rechazo a la idea que establece que el "elemento pasivo" o "material" juega un papel fundamental en las revoluciones. La fórmula reconoce que ese elemento condiciona todo el proceso revolucionario, pero que no es una condición necesaria. El modo de producción capitalista no se dedica a preparar revoluciones. Estas dependen más de las luchas y las iniciativas políticas que impulsan determinadas fuerzas sociales. Si el capitalismo va generando en su desenvolvimiento algunas situaciones favorables para tal desenlace, es porque existe una voluntad revolucionaria capaz de ver en ellas un conjunto de "condiciones". Sólo en este sentido cabe hablar de una "inscripción" de la revolución en el "orden de las cosas". Conviene no evadirse de las zonas ambiguas del marxismo, de sus inconsistencias lógicas. Es necesario encararlas y reflexionar críticamente sobre ellas; por ejemplo, sobre las tareas que imponen unas condiciones materiales que llegan a su "madurez" y otras formulaciones que se contradicen con la opción por la praxis y la ética como criterios de distinción.

Charles Wright Mills, en *Listen Yankee. The revolución in Cuba*, un trabajo sobre la Revolución Cubana de principios de la década de 1960, decía que una revolución "es un camino para transformar la realidad y para transformar su definición". De este modo, presentaba a las revoluciones como "momentos de verdad". Las revoluciones cambian los nombres de las cosas y, también, los modos de nombrar. Las revoluciones trastocan el tiempo y las palabras, alteran la narración histórica.

Debemos asumir, de una buena vez, que las revoluciones no están obligadas a suceder; no son "necesarias", en el sentido de que no surgen de la "esencia de los fenómenos". La transformación del mundo no ocurrirá por la fuerza misma de los acontecimientos. Por eso, cuando suceden, suelen estar "flojas de estadísticas". Hace falta imaginación estratégica y destreza táctica.

Gramsci, en su artículo "Un año de historia" –publicado en el periódico *Il Grido del Popolo*, el 16 de marzo de 1918– decía que "las fuerzas mecánicas

no prevalecen jamás en la historia". En contra de lo que sostenía Anatoly Lunacharsky, las revoluciones distan mucho de ser fenómenos elementales que suceden "muy naturalmente, como las fases de la luna". El primer Comisario del Pueblo para la Educación de la República Soviética lo afirmaba en su trabajo "La ética y la estética de Chernichevski: una evaluación contemporánea", de 1928. En verdad, tanto los sujetos como los objetos que reclama una revolución deben ser creados con materiales deficientes.

Ya aprendimos que algunos pueblos o, en una escala más modesta, algunos colectivos humanos, realizan cada tanto lo que "no pueden" realizar. Sin esperar las órdenes y dictados de las condiciones materiales. De eso se trata finalmente la política, la "gran política", la política emancipatoria. Bien lo sabía Lenin, quien de modo absurdo y sumamente injusto fue erigido en un paradigma de la *Realpolitik*, en una especie de reductor de la verdad a la utilidad, cuando en realidad fue capaz de hacer a un lado los lazos armónicos y funcionales –algunos de ellos prescriptos de algún modo por *El Capital*– para encabezar una revolución cuyos alcances sólo pueden ser parangonados con los de la Revolución Francesa.

Este es un rasgo que diferenció a Lenin de otros marxistas de su tiempo –Trotsky, Luxemburgo, son otras excepciones, claro–, más atentos a lo sintáctico (las relaciones entre símbolos) que a lo semántico (las relaciones entre los símbolos y sus significados) y a lo pragmático (las relaciones entre los símbolos y las personas que recurren a ellos). Y algo que muchos "marxistas-leninistas", sobre todo en el mundo periférico, no tuvieron en cuenta cuando optaron por lo que coaguló, más tarde, en el modelo clásico. Lamentablemente, las *Cartas desde lejos*, las *Tesis de abril* y *El Estado y la revolución*, o bien fueron juzgados como textos de coyuntura y de validez acotada, o bien se integraron a la farmacopea del dogmatismo incapaz de resignificar sus páginas más osadas en la clave correspondiente a las distintas condiciones históricas. En esas páginas se pueden hallar condensados los principios estratégicos de una "gran política", de una política revolucionaria, o, si se prefiere, de una política radicalmente rupturista. Y no nos referimos precisamente a las orientaciones relacionadas con la toma del poder estatal y con la estatización de la economía como paso inaugural y obligado hacia una sociedad autoregulada y emancipada. En ellas casi que podemos detectar un conjunto de teorías profanas de la redención. Tampoco nos referimos a la dictadura del proletariado como "forma estatal" (más que movimiento social). Nos referimos a otra cosa.

Desde el punto de vista teórico y político, hacia 1917 Lenin ya no era el mismo de 1908. En el medio sintió el impacto de la crisis de la II Internacional, acelerada por la Primera Guerra Mundial. También se dedicó a estudiar la *Lógica* de Hegel. En 1916, en Zurich, habitó por un tiempo en cercanías del célebre Cabaret Voltaire, cuna del dadaísmo, y tuvo conversaciones con Tristán Tzara. En las vísperas de la Revolución de Octubre ya había superado largamente la

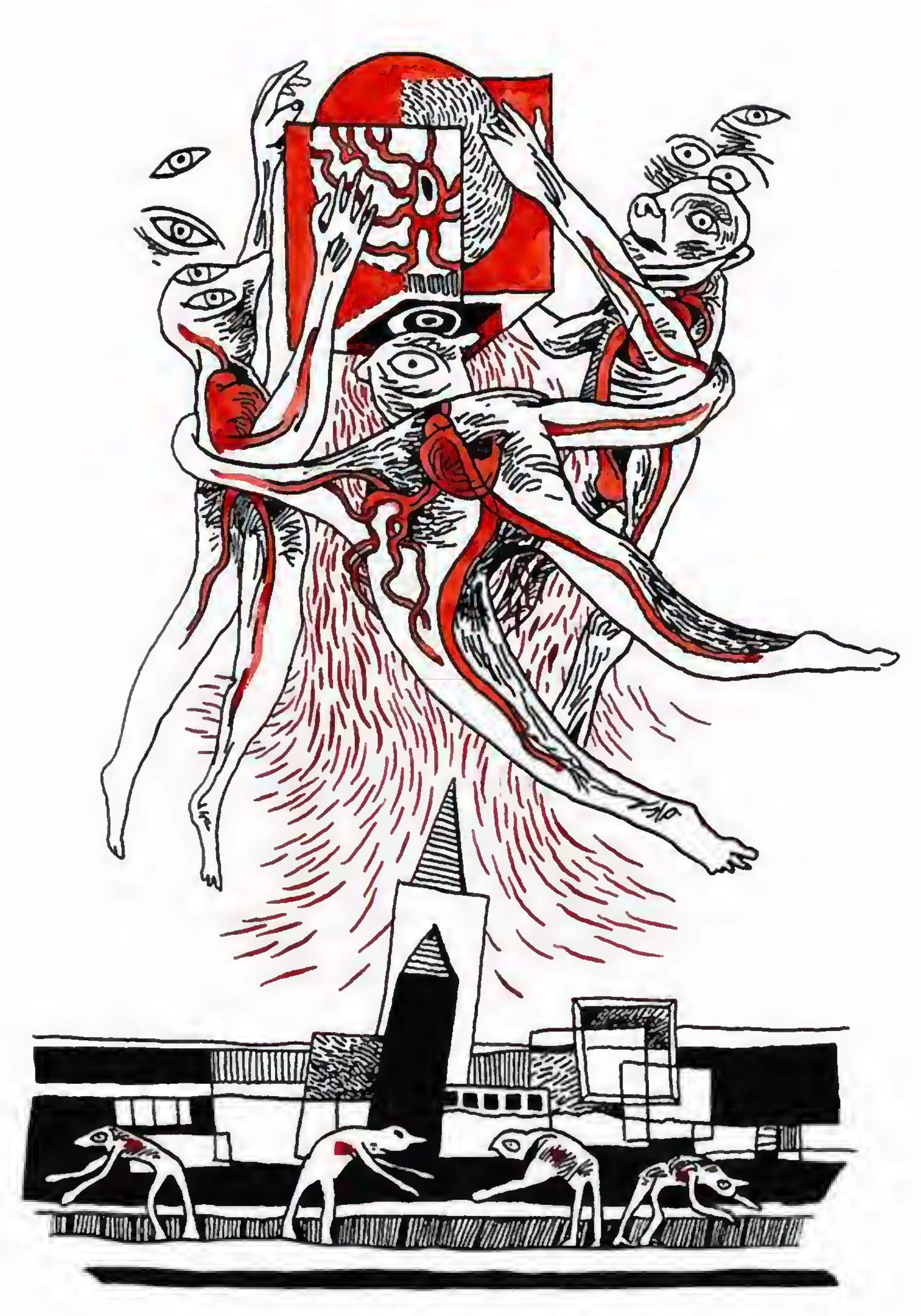
visión rústica y mecanicista de *Materialismo y empiriocriticismo*. Había dejado atrás la teoría del reflejo, los emplazamientos más deterministas, entre otras taras teóricas que luego terminarían sistematizadas en el DIAMAT. En 1922 hará llegar su adhesión a la Asociación de Amigos Materialistas de la Dialéctica Hegeliana. Mientras tanto, a contramano, *Materialismo y empiriocriticismo* ya era uno de los textos preferidos de Stalin.

Lenin fue capaz de abandonar sus apiori dogmáticos, no se ató a las determinaciones estructurales reinantes en la Rusia de los Zares. No lo paralizaron los reparos de la historia. No buscó deducir la política revolucionaria de alguna falta de correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. No esperó a la reunión de "todas" las condiciones. No de puro arrebatado, sino porque sabía que eso era imposible. Sostuvo la actualidad de socialismo. En el contexto del "doble poder", afirmó que el trayecto hacia el socialismo ya se había iniciado. Fue tildado de loco. En los primeros días de abril de 1917, el Comité del partido de San Petersburgo se opuso a sus tesis. Desde el periódico *Pravda*, otros bolcheviques decían que sus tesis respecto de la terminación de la revolución democrático-burguesa eran inaceptables.

De ningún modo actuó como un "alquimista", sino como un revolucionario estratégico. Supo identificar el instante en el que el retraso de la acción deviene fatal. Al mismo tiempo, comenzó a pensar en términos de hegemonía. En octubre de 1917 eligió dar un "salto" que de ningún modo podía ser tipificado como el resultado de la acumulación de una serie de saltos cuantitativos previos, tal como lo había planteado el viejo Engels y más allá de sus propias (y reiteradas) invocaciones a esta supuesta ley. Años más tarde, a pesar de la evidencia en contra presentada por el mismo proceso revolucionario, el DIAMAT soviético fijará a la denominada "Segunda Ley de la dialéctica" como axioma irrefutable.

Vale tener presente que Gramsci propuso una interpretación más interesante de esta "ley". Una interpretación que perfectamente podríamos calificar como "leninista". En su artículo "Utopía", publicado en la edición piamontesa de *Avanti* del 25 de julio de 1918, Gramsci proponía una asociación del concepto de "cantidad" con la estructura económica. Para Gramsci la cantidad/estructura económica devenía calidad no por mera acumulación, sino porque había pasado a ser instrumento de la acción en manos de los seres humanos. O sea, la transformación de la cantidad en calidad no es un proceso mecánico o natural, sino que se resuelve en la praxis y a través de la praxis. Otros autores también ensayaron interpretaciones originales sobre esta ley: la transformación de un fenómeno en su opuesto, la transformación de la materia en belleza, entre otras posibilidades.

Lenin atravesó los sólidos muros de la estructura conservadora y repetitiva del orden objetivo. "Sacudió" conciencias y las "conquistó", al decir



Las revoluciones siempre son victorias contra lo posible.

de Gramsci. Los bolcheviques llegaron a la mayoría a través de la táctica revolucionaria y no a la inversa, tal como sugería Luxemburgo. Lenin no se dejó seducir por el democratismo ingenuo que tenía a mano y que se le presentaba como relativamente lógico. Apostó por la creación colectiva de posibilidades no previstas, por la proliferación de los enunciados performativos: ¡Representación directa de los productores! ¡Todo el poder a los soviets! ¡Aprendamos de los comuneros la intrepidez revolucionaria! ¡Destruir la maquinaria del Estado! ¡Expropiar a los expropiadores! ¡Saltearse la revolución burguesa! y rebelarse al unísono contra la autocracia de los zares y contra la democracia formal y parlamentaria... ¡Desatar la revolución en Europa! e impulsar las rebeliones populares en territorios coloniales y semicoloniales. La revolución penetrando desde la periferia del sistema mundial, asumiendo la forma de movimientos nacionales de liberación. Como diría Jacques Ranciere, la igualdad asumida como punto de partida, no como meta u objetivo por concretar a mediano o largo plazo. El sentido más recóndito del concepto de vanguardia, tal vez el único aceptable y el más defendible, anida siempre en la acción. No en la institución.

No por casualidad el líder más emblemático de la Revolución Rusa reconoció que el concepto hegeliano de universal concreto desataba en él la pasión y el frenesí. Veía en el universal concreto una fórmula admirable cuya cifra más recóndita y productiva radicaba en la posibilidad de pensar una totalidad que diera cuenta de la riqueza de lo particular y lo específico. Esa pasión y ese frenesí por el universal concreto nos presentan al leninismo como la política que identifica y nombra en una fórmula a todas las contradicciones que coinciden en una circunstancia histórica determinada.

Cuatro décadas después de la muerte de Lenin, en *La revolución teórica de Marx*, Althusser propuso el concepto de "unidad de ruptura" para nombrar al paradigma de Octubre de 1917; el paradigma leninista. De esta manera, partiendo del marxismo, Lenin reforzó la idea que plantea la posibilidad de avances revolucionarios a partir de caminos diferentes. Podría decirse que estableció el principio de la singularidad de las políticas emancipatorias. Luego, el marxismo-leninismo no siempre consideró esta posibilidad, menos aún los partidos marxistas-leninistas. Inclusive la desacreditaron reiteradas veces, calificándola como una "desviación revisionista".

Entonces, "contra *El Capital*" quiere decir, también, contra el evolucionismo, contra los esquemas monistas; contra los procesos objetivos y los sujetos automáticos, en provecho de unos sujetos responsables y conscientes o, simplemente: "deseantes"; en beneficio de la potencia arrolladora de los y las de abajo, en favor de la excepcionalidad. Por supuesto, el sólo deseo no alcanza. Está claro que los verdaderos avances históricos de los pueblos ocurren cuando se combinan responsabilidad, conciencia y deseo.

Un modo de lectura de *El Capital* puede fortalecer la figura de unos hombres y unas mujeres que hacen sin saber. La imagen de unos sujetos que se presentan como sujetos sujetados, como meros portadores de categorías, como creaciones y efectos de las estructuras. Esa lectura podrá demostrar con un racimo de citas que Marx se encarga de subrayar todo esto desde las primeras páginas y que, finalmente, en Marx y en *El Capital*, la idea de necesidad histórica establece el predominio de las fuerzas objetivas e independientes de la voluntad de los hombres y las mujeres. Varios autores marxistas han señalado que esta lectura es incorrecta y que su punto de partida es la confusión de la separación meramente analítica entre fuerzas productivas y relaciones de producción propuesta por Marx con una separación conceptual entre ambas. Esta lectura, además, no tomaría en cuenta la dimensión dialéctica inherente al enfoque marxista.

Claro está, no se trata de caer en el absurdo de negar la existencia de múltiples determinaciones (o determinaciones generales o determinaciones específicas o "sobredeterminaciones"). Estas, además, comienzan a hacerse visibles y hasta obvias cuando nos adentramos en el marxismo. En *El Capital*, Marx las descubrió, las analizó e, inspirándose en Prometeo, las hizo inteligibles como nadie lo hizo jamás. Tal vez, el hacerlas inteligibles fue la mejor forma de mostrarlas en su dimensión histórica, modificable y transitoria. Mostrarlas como lo que son en verdad: relaciones sociales. La categoría de determinación es una categoría del devenir abierta a la praxis.

Como ejemplos de los "descubrimientos" de Marx se pueden destacar: su distinción entre trabajo y fuerza de trabajo (entre el valor del trabajo y precio de la fuerza de trabajo); su identificación de la contradicción entre el trabajo concreto y el trabajo abstracto y entre la riqueza y la mercancía; su teoría del fetichismo, de la plusvalía, del salario; su visión del proceso de acumulación de capital; sus explicaciones sobre las crisis, etc. A estos descubrimientos, podemos agregar algunas "intuiciones", por ejemplo: el *general intellect*.

Lo concreto es que Marx revela las lógicas sistémicas inmanentes del capitalismo, muestra las causas estructurales del desempleo, de la especulación, del despilfarro, de la destrucción de fuerzas productivas. A partir de él sabemos que de ningún modo pueden considerarse como el corolario de políticas equivocadas o decisiones infortunadas. Algo que los propios defensores del capitalismo reconocieron, por lo menos los más lúcidos, como en el caso de Schumpeter que destacamos al comienzo.

Marx también se encargó de dejar en claro la historicidad de las determinaciones y su carácter no exclusivamente material o estructural, sino también simbólico y súperestructural. Para él, las determinaciones que instituyen espacios que presionan, tensionan y condicionan a la praxis humana nunca son

fijas. Y son modificables por los seres humanos. O sea, el marxismo no es una teoría de las limitaciones estructurales para el cambio en las formaciones económico-sociales (sobre todo en las atrasadas, deformadas y dependientes).

En efecto, su contribución al conocimiento y a la comprensión de la necesidad ha sido y es invalorable, como ha sido y sigue siendo invalorable su tributo a la libertad humana (dicho esto en términos hegelianos). Claro está, este conocimiento, esta comprensión y esta libertad de ningún modo constituyen una garantía de éxito.

Pero la Revolución Rusa también fue una revolución contra el capital y, en aspectos nodales, inspirada en *El Capital*, que es un texto magnifico. Un texto que es síntesis y encrucijada de múltiples saberes y tradiciones. Es el portal de acceso a un universo conceptual, a un espacio metodológico y a un lenguaje que resultan estratégicos para la emancipación de la humanidad. Una condición estratégica que, además, se ve reforzada estéticamente por un sinfín de pasajes de inusual belleza y redondez: con apariciones y misterios, fantasmas y vampiros, monstruos y caníbales, máscaras y fetiches, metamorfosis y transubstanciaciones, alienaciones y enajenaciones. *El Capital* es el boceto de un proyecto inconmensurable. Una invitación al descubrimiento de fenómenos y relaciones.

La Revolución Rusa también fue una refutación del capitalismo como orden natural. Lo puso en evidencia como producto histórico. También puso sobre el tapete sus costados fetichistas. Asumió el proyecto de construir un sistema alternativo, en lo material y lo axiológico. En esos aspectos, como en muchos otros más, la Revolución Rusa estaba en el orden de *El Capital*.

12- Marxismo y autodeterminación

En relación a las determinaciones históricas innegables, que en el contexto del capitalismo tienden a la creciente cosificación de las relaciones sociales, creemos que lo importante pasa por formularse las siguientes preguntas: ¿de qué modo los hombres y las mujeres pueden emanciparse del yugo de esas determinaciones? ¿Cómo exceder la mistificación promovida por las relaciones mercantiles? ¿Qué tipo de praxis permiten exceder los "condicionamientos objetivos" (y los procesos de objetivación que destrozan al sujeto) e interrumpir el proceso de reproducción de las relaciones sociales de dominación y quebrar la dominación que ejerce el trabajo muerto sobre el trabajo viviente?

La Revolución Rusa y otras pocas revoluciones más (la China o la Cubana, por ejemplo) u otros procesos históricos con componentes revolucionarios exponen, básicamente, acontecimientos no determinados constitutivamente por alguna finalidad o condición objetiva. Estos acontecimientos son un muestrario de unos modos no-necesarios (contingentes) de superación de las determinaciones y los condicionamientos, de las "condiciones heredadas del pasado" y de "la tradición de todas generaciones muertas", como decía Marx en el *Dieciocho brumario.*

No debemos olvidar que Marx sostuvo, lejos de todo fatalismo, que en las sociedades no existen fuerzas "misteriosas sobrenaturales", sino que son los seres humanos los creadores de su historia; "los que hacen que cambien las circunstancias" y los que determinan por sí mismos su puesto en el mundo apelando a las expresiones de la tercera *Tesis sobre Feuerbach.*

Evidentemente, la cifra está en la autodeterminación de las clases subalternas y oprimidas; que es como decir: en su *potentia.* O en sus capacidades

para optar por un "posible" estratégico y para producir hechos extraordinarios que las saquen de la soledad y la paranoia y las asocien a través de vínculos humanos significativos. Pensamos en hechos que transformen los objetos, los fenómenos y los procesos de la realidad (en fin: las condiciones sociales del trabajo dominantes), que generen nuevas cadenas causales, que creen nuevas relaciones sociales y nuevas condiciones sociales del trabajo, (condiciones de no dominación, es decir: condiciones de emancipación del trabajo). Y que expongan las contradicciones sociales en su grado de antagonismo más auténtico.

En términos de Marx, la autodeterminación remite a la posibilidad de que las clases subalternas y oprimidas "recuperen" el dominio sobre unas condiciones impuestas por el sistema capitalista y la sociedad burguesa, que las habían tornado esclavas. Esta recuperación permite precisar un interés de clase que oficia como requisito indispensable para la elección: de un horizonte y de un itinerario, de un modelo de sociedad y de una estrategia de lucha. Va de suyo que la autodeterminación es contingente desde el punto de vista ontológico y cosmológico. Por un lado, se sustrae a la necesidad, y por el otro a la ley y a sus eslabones de fenómenos. Se realiza en cada caso, en cada situación.

En un artículo publicado en la revista *Carré rouge*, en 2006, Alain Birth sostenía que la autoactividad era una "conquista" de los y las de abajo. Decía Birth que "no se trata de considerar la autoactividad del proletariado como un principio o un dato inmutable, como una facultad que el proletariado demostraría poseer en todo momento y lugar, y menos aún como un *deux ex machina* capaz de resolver todos los problemas históricos. Siendo un momento de la lucha de clases, la auto-actividad del proletariado es un primer lugar *un producto*, que depende pues de cada instante y tanto en sus formas como en su contenido, de las relaciones de fuerza entre la clases [...] Esto significa, en consecuencia, que la auto-actividad no existe en sí misma, que siempre está en relación a los obstáculos que debe superar y a las contradicciones que debe resolver, y que por tanto la auto-actividad nunca representa la totalidad de la praxis proletaria (de su vivencia inmediata, de su actividad, de sus luchas), que coexiste pues con momentos contradictorios de hetero-actividad con los que a veces se mezcla estrechamente...".

La autodeterminación, como proceso de formación humana de las circunstancias, no es objetivable. No es la consecuencia directa de las necesidades materiales. Hay otras cosas en juego: deseo, autoestima, identidad, confianza, ética, sentido de pertenencia a un colectivo, a una construcción comunitaria, desarrollo de un pensamiento utópico, educación revolucionaria, historia; en fin: procesos de subjetivación, una dialéctica abierta donde la última palabra la tiene la lucha.

Ahora bien, la autodeterminación que nace indefectiblemente de unos sustratos contradictorios es una opción colectiva creadora de condiciones de excepcionalidad, creadora de nuevas realidades. La autodeterminación es la fuente de nuevas y originales determinaciones. Y es inseparable de una praxis crítica, transformadora y productiva, de una praxis que puede arrasar con todas las "obstinaciones filosóficas". Esa praxis es, precisamente, la que genera las circunstancias más propicias para aprender (y aprehender) el marxismo y la democracia sustantiva y radical que reclaman las mismas condiciones. Algo que jamás reconocen los liberales y los demócratas defensores del capitalismo que se aferran a los más diversos formalismos con el fin de evitar toparse cara a cara con las incompatibilidades más rotundas o por puro pánico ante la eventualidad de un proceso de politización ("iluminación") plebeya y masiva.

Aquí cabe recordar lo que Marx planteaba en la *Tesis II sobre Feuerbach* y lo que Lenin afirmaba en relación con la praxis: que tenía la jerarquía de la realidad inmediata. La autodeterminación no se puede escindir de la autonomía de las clases subalternas y oprimidas y de sus diversas experiencias de no subordinación a las síntesis objetivas o a la necesidad universal de lo absoluto (experiencias de clase, principalmente experiencias de autogestión y autogobierno). La autodeterminación es un componente inmanente a los niveles más altos de la lucha de clases; es decir, de la lucha de clases entablada por una clase en-sí y para-sí en el terreno económico, político, ideológico y moral.

Esto significa que los procesos de autodeterminación no pueden surgir jamás de espacios "externos" a la lucha de clases, de ámbitos especiales (elites, vanguardias, destacamentos, partidos) supuestamente preservados del fetichismo y la alienación. Los partidos pueden realizar contribuciones sustanciales a los procesos de autodeterminación, podrán ser factores de activación de la *potentia* popular, pero nunca podrán reemplazarla. La autodeterminación es una praxis libertaria que consuma la plenitud de lo posible. La idea del partido político sustentada por Marx estaba estrechamente vinculada a las fuerzas liberadas por la autodeterminación y no a una elite autoerigida en la forma suprema de la organización política. Ahora bien, la autodeterminación para ser eficaz; esto es, para establecer condiciones de supervivencia en ambientes hostiles y para generar condiciones de irreversibilidad, requiere de formas organizativas y de mediaciones idóneas.

Por lo tanto, la autodeterminación es autoactividad, autoeducación, autoconocimiento, autoreflexión, autoorganización, autoemancipación y autoliberación. La autodeterminación es la imaginación y la iniciativa popular sobrepasando las limitaciones impuestas por la experiencia material. No hay autodeterminación sin una ocasión de desavenencia radical, sin un instante de quiebre con el fatalismo, la naturalización, la banalización, la irresponsabilidad y la soledad. No hay autodeterminación sin una ruptura con las mediaciones alienadas que el capitalismo produce y reproduce sin cesar en el orden material,

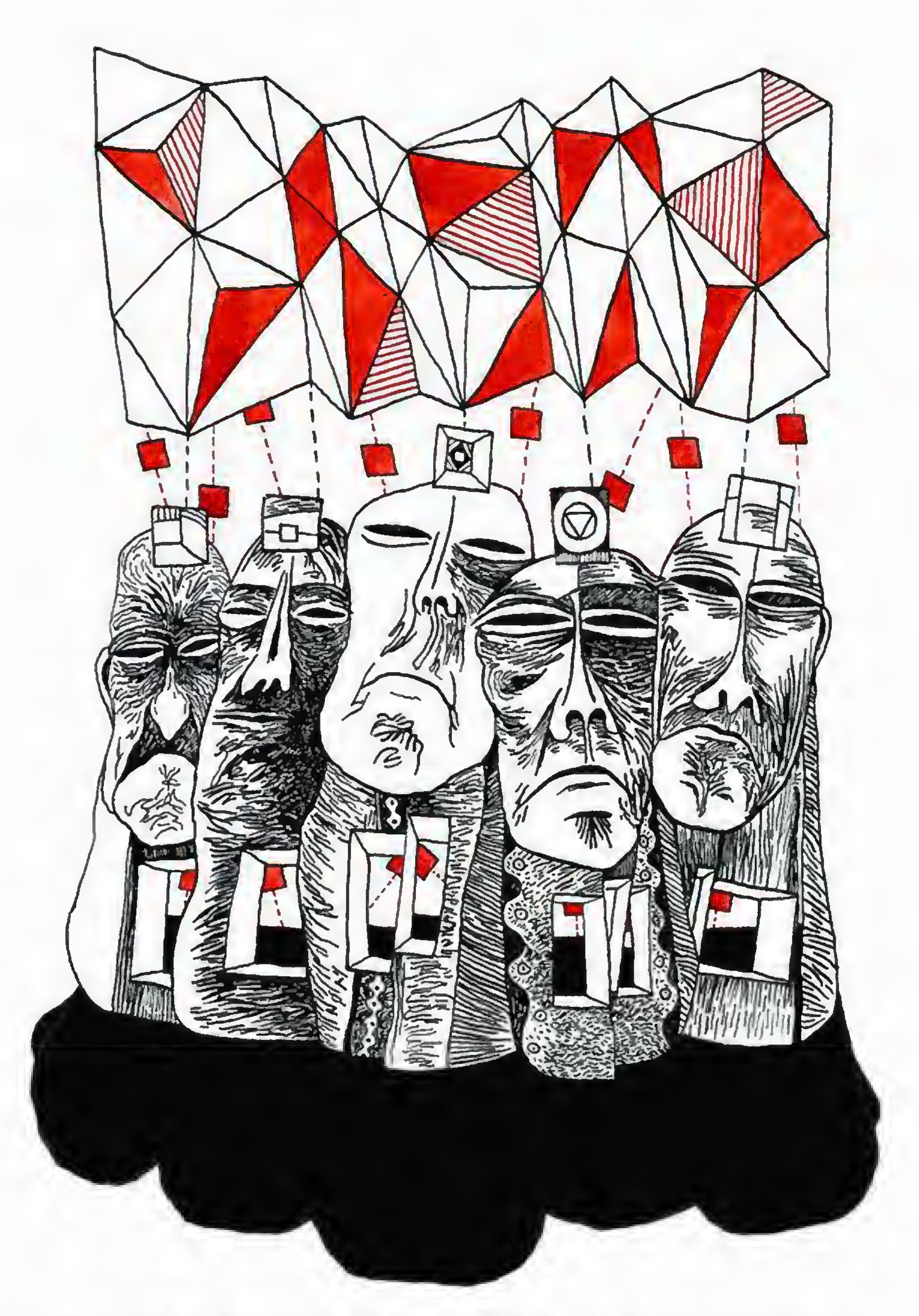
social, político y cultural. No hay autodeterminación sin un momento que instituya la certeza de que es posible transformar la realidad y crear un mundo humano, junto con la confianza en el propio proyecto. La autodeterminación también implica crear nuevas mediaciones y evitar que estas se independicen y nos gobiernen. De ahí la relevancia que adquieren los "militantes autogestionados" y las "militantes autogestionadas" en los procesos de autodeterminación.

La autodeterminación es el despliegue ininterrumpido de una economía política de/para la clase trabajadora, orientada a suturar la "brecha metabólica" identificada por Marx. Es el control democrático de la vida social (y del tiempo) por parte de hombres y mujeres unidos y asumiendo su propio destino. Es el autogobierno del pueblo (de los productores y las productoras) que hace que el poder deje de ser un instrumento de dominación de clase y se convierta en un medio para la realización humana, en poder popular. Es la libertad como fuente inmanente de la historia que no se atiene a ningún esquema preestablecido. La autodeterminación es, lisa y llanamente, el camino de la reinvención del sujeto. Y es el principio activo del socialismo. Entonces: autodeterminación y libertad. El marxismo dispone de medios para aportar a esos procesos, para alimentarlos (y favorecer una retroalimentación positiva) y para proyectarlos.

Ya es tiempo de asumir que no necesitamos una clase con "cadenas radicales" para pensar en una revolución. Es mejor desechar esa idea desde el arranque. Entre otras cosas porque reclama instancias redentoras: vanguardias externas, partidos de viejo tipo, superhombres o similares. No necesitamos una clase sufriente para fundar su universalidad. ¿Sirve fundar una universalidad en el sufrimiento? Necesitamos una clase que, aquí y ahora, comience a dar pasos para liberarse de esas cadenas. Necesitamos una clase que construya espacios liberados del sufrimiento y que encuentre la forma de proyectarlos y generalizarlos y que funde en esa capacidad su universalidad. Necesitamos hombres y mujeres que recuperen fragmentos de sus mundos, de sus actividades vitales, de sus cuerpos, de su ser compartido.



la capacidad (de las clases subalternas y oprimidas) para producir hechos extraordinarios que las saquen de la soledad y la paranoia y las asocien a través de vínculos humanos significativos.



Hasta ahora las revoluciones socialistas no fueron más que el anuncio de una primavera que apenas pudo pisarle los talones a un invierno que, aunque declinante, se empeña en permanecer.

13- La Revolución Rusa y sus derivas

Por múltiples factores, los procesos que en sus inicios constituyeron un rotundo mentís a la idea de la necesidad histórica una vez institucionalizados se sometieron a sus designios y terminaron fortaleciéndola como inhibidora del espíritu subversivo de los pueblos y como creadora de oscuridad. Hubo una coyuntura aciaga a partir de la cual comenzó a ser aplicable a la Revolución Rusa lo que decía Louis Antoine Saint Just sobre la Revolución Francesa en medio de la debacle del experimento jacobino: "La Revolución está helada; todos los principios se han debilitado; sólo quedan gorros rojos llevados por la intriga".

Hubo una encrucijada histórica (seguramente fueron varias en el torbellino de la revolución, por eso decimos "sus" derivas) en la que la vanguardia comenzó a convertirse en policía y la asamblea en burocracia; en la que la dictadura del proletariado comenzó a reposar en el partido todopoderoso en lugar de basarse en los organismos que concentraban el poder de tomar decisiones creados en forma espontánea por el pueblo, como los soviets, por ejemplo.

De este modo, la hegemonía del partido comenzó a minar las posibilidades de una "hegemonía del proletariado". Una interpretación profana nos lleva a sostener que ningún derrotero estaba definido de antemano. No hubo ninguna predestinación. No caben aquí las simplonerías mecanicistas. Hay que ahondar en dinámicas sumamente complejas, nunca lineales ni "evolutivas". No son sólidos los fundamentos que insisten en el carácter necesario del proceso histórico. No es cierto que "a cada Febrero le llega su Octubre" o que las condiciones de guerra no son compatibles por principio con los soviets. Tampoco son rigurosas las razones esgrimidas para demostrar que a cada Lenin le llega

su Stalin. Esta forma de ver la historia incurre en varios incidentes críticos característicos del pensamiento capitalista, principalmente en el fatalismo de la unicidad y la jerarquía.

No estamos juzgando a la Revolución Rusa desde los parámetros abstractos de una revolución incontaminada, sin contradicción y sin angustia. Esa es la revolución de los embalsamadores, no la de los revolucionarios y las revolucionarias. Bien lo supo Luxemburgo que, aun recociendo que el bolchevismo era "sinónimo" de "socialismo revolucionario práctico", ensayó una de las mejores críticas a la Revolución Rusa, impecable en su celeridad y en su carácter premonitorio. Estamos hablando de otra cosa. De la revolución fagocitada por el oficialismo que ella misma ayuda a engendrar. De todo lo que anula la potencia plebeya que había irrumpido al inicio con ansias de expandir los espacios para lo posible. De los mecanismos perversos que buscan, en nombre de la revolución, silenciar voces, controlar cuerpos, usar seres y opacar existencias; es decir, que buscan recrear en otro contexto las condiciones previas a la irrupción plebeya, a la deliberación masiva y permanente y a la fiesta; condiciones cuyo rasgo más saliente era la proliferación de sujetos disciplinados y tristes.

La Revolución Rusa se ubicó en el sentido de la Historia, en la senda del progreso y la armonía. Perdió su potencia instituyente inicial confiscada por un Estado que se alejó cada vez más del poder constituyente que lo parió. La Unión Soviética se configuró como una "gran potencia". En lugar de destruir la máquina del Estado (no sólo la del viejo Estado, sino la de todo Estado) se consolidó una nueva máquina estatal gigantesca y opresiva. Se realizó el objetivo por excelencia de una revolución burguesa: fortalecer y perfeccionar el Estado. Lejos quedó el horizonte de la Comuna de París de 1871, pero también ese tiempo liminar en el que la respuesta más común del Consejo de Comisarios del Pueblo ante una petición popular era: "Resuelvan ustedes mismos, el gobierno los apoya". Las sucesivas purgas fueron vaciando las fábricas y los campos de militantes revolucionarios. El grueso de la militancia bolchevique comenzó a concentrarse en el Estado, algo que ya era notorio antes de la muerte de Lenin. El "Estado comunista" remite a un perfecto oxímoron, a entidades que se repugnan y se repelen intrínseca y recíprocamente.

Demasiado rápido, la Revolución Rusa derritió al sujeto revolucionario en el molde del Estado y terminó celebrando los récords de producción en las diferentes ramas de la economía, mensurando el socialismo en toneladas de acero y deseando lo mismo que el enemigo sistémico. Negó cada uno de los aspectos del marxismo que significan una crítica sustancial al orden impuesto por la modernidad occidental. Recurrió a sus estimulantes, reprodujo su moral (muy pronto se frustró el intento de crear una moral nueva) y copió sus métodos, sus teorías y sus rutinas. El conformismo político se convirtió en la principal virtud cívica, la patria de los soviets se plagó de estatuas y ceremonias, y el panorama se tornó desolador.

Poco tiempo después de la muerte de Lenin, se inició la apología despejada del dogmatismo. En lugar de hacer la revolución, el deber de todo marxista pasó a ser defender el dogma de Marx a cualquier precio. Inevitablemente, el marxismo se degradó a la condición de revestimiento cosmético. Existe una estricta correlación entre dogmatismo y decadencia del marxismo, entre las ortodoxias y los catecismos simplificados. Por todo eso el marxismo se desarrolló menos en los países "marxistas", con la excepción de Cuba en los momentos en que estuvo menos expuesta a la influencia soviética. El marxismo estatizado, devenido retórica oficial, nunca fue prolífico. Tendió a ser trivial, éticamente hueco, desprovisto de competencias intelectualmente seductoras.

Los socialismos reales se delinearon, en mayor o en menor medida, como sociedades burocratizadas hasta los tuétanos que produjeron sujetos pesimistas y/o cínicos. En la mayoría de los casos, después de los fervores iniciales, se fue tornando inviable una identificación entre el Estado (el gobierno y el partido) y la comunidad. La estrategia comenzó a considerar a la ética un lastre demasiado pesado y la arrojó por la borda. La eficacia se deshizo del amor, el poder del valor.

En el caso puntual de la Revolución Rusa, el vanguardismo de los primeros años cedió ante el tradicionalismo y la tecnocracia, la dirección colegiada cedió a la dirección única. Otro tanto ocurrió en un sinfín de órdenes: los impulsos democratizadores y la libertad revolucionaria (el control obrero, las socializaciones espontáneas y desde abajo) fueron reemplazados por los nuevos blindajes institucionales autoritarios y centralizadores; el ejército del pueblo y las milicias populares, por el ejército profesional y burocrático; el internacionalismo proletario, por el nacionalismo soviético (reedición del nacionalismo gran ruso). Los intentos de los y las bolcheviques por disolver la familia patriarcal, liberar a las mujeres de la violencia machista y por minar las posiciones de la Iglesia se fueron mitigando hasta dar cabida a la prohibición del aborto y a la exaltación estalinista de la maternidad. En 1930 dejó de funcionar definitivamente el Departamento de Mujeres del Secretariado del Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética, que había sido creado por Alejandra Kollantai e Inessa Armand.

De la no interferencia del Estado y la sociedad en asuntos sexuales, de las propuestas iniciales de una "nueva sexualidad" se pasó a la estigmatización y persecución de las personas LGBT. El expresionismo vanguardista no pudo resistir los embates estatales del realismo socialista. La concepción jurídica libertaria de Eugeny Pashukanis, plasmada en *Teoría general del derecho y marxismo*, influyó durante un tiempo fugaz, pero prontamente fue sustituida por la "ideología de la legalidad soviética" de Andrei Vyshinski. Los lenguajes poéticos y metafóricos menguaron ante los lenguajes prosaicos. Los artistas e intelectuales fueron reemplazados por los "ingenieros del alma". El optimismo vitalista cedió a la angustia ante la muerte. Las instituciones revolucionarias de

transición socialista jamás se consolidaron. La socialización de la capacidad de coerción fue efímera. El proceso de "acumulación socialista originaria" estuvo plagado de regiones oscuras y nada socialistas. La idea de necesidad histórica ha mostrado cierta afición trascendental al Estado y a sus "razones". En este aspecto medular, Stalin se parece a cualquier político republicano, "democrático" y representativo convencional.

Todavía no se ha erradicado la costumbre de convertir a las circunstancias de las Revolución Rusa, su entorno de relaciones y prácticas, la tradición política en la que se inscribe, en leyes históricas, o peor: en fórmulas uniformadoras que devienen en recetas de aplicación rápida y universal. Todavía podemos ver a una parte importante de la izquierda aferrada al marxismo tradicional que sigue confundiendo historia con teoría. Que contrapone la teoría a la historia y a las y los sujetos. Que sublima unos acontecimientos excepcionales en ontología. Que prefiere erigir invariantes antes que asumir el riesgo de la praxis. Esa izquierda supone que el manejo de unos instrumentos teóricos y lingüísticos –para colmo de males, de una tosquedad indecible– le otorgan algún tipo de autoridad. Más que un marxismo tradicional, esa izquierda cultiva un marxismo "tradicionalista" que abruma con sus disfraces, sus formas estereotipadas y sus rituales huecos. Como decía Engels en carta a Schlüter de 1885: "La poesía de las revoluciones pasadas [...] raramente ejerce una influencia revolucionaria en las épocas posteriores".

Hasta ahora las revoluciones socialistas no fueron más que el anuncio de una primavera que apenas pudo pisarle los talones a un invierno que, aunque declinante, se empeña en permanecer.

14- ¿Sueñan los proletarios con revoluciones eléctricas?

Las visiones del marxismo que partieron de la idea de necesidad histórica, que pusieron el eje en el desarrollo de las fuerzas productivas y en las relaciones materiales y técnicas, dieron lugar a un tipo de determinismo tecnológico y a una serie de derivas productivistas. Concretamente, a un "socialismo productivista" que consideró la subsunción real de la vida al capital como "evolución", "desarrollo", o "progreso".

Así, desde el marxismo, se planteó que el crecimiento de las fuerzas productivas, en particular el desarrollo de la gran industria, por sí misma tornaría superfluas a las clases explotadoras y contribuiría de modo decisivo al proceso de vinculación entre los intelectuales y la clase obrera. La gran producción maquinizada se consideró como la forma más "progresista" de la economía y el papel histórico-universal de la clase obrera, sus funciones rectoras revolucionarias, se fundamentó centralmente a partir de su inserción en ese ámbito.

De esta manera, el comunismo se fue delineando como un sistema en el cual las fuerzas productivas podían desarrollarse al infinito, sin límites internos.

En el mismo sentido burdo y determinista, estas visiones del marxismo concibieron a la conciencia prácticamente como una derivación del desarrollo de las fuerzas productivas y el cambio en las relaciones de propiedad. El rol vanguardista de los trabajadores (por lo general las trabajadoras no eran muy consideradas) en la lucha antiimperialista y anticapitalista se asoció, muchas veces de manera unilateral, a su nivel de calificación.

Esas visiones, en buena medida, se afincaron en la mencionada interpretación lineal y simplificada de la fórmula del *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859 que establecía, esquemáticamente, que "el ser social determina la conciencia"; o priorizaron la dimensión analítica de *El Capital*, las claves deterministas, y descuidaron las dimensiones dialécticas y la importancia de los conceptos de praxis, lucha de clases, fetichismo, etc. No tuvieron en cuenta, entre otras, aquella afirmación lapidaria de Marx en *Miseria de la filosofía*: "De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria".

En primer lugar, estas visiones no consideraron el hecho de que Marx jamás propuso un modelo de proyecto socialista, aunque sí resalta en toda su obra la idea de erigir una alternativa radical al orden del capital. En segundo lugar, estas visiones no tuvieron en cuenta la centralidad otorgada por Marx a la praxis. Para él, la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción está mediada por la praxis. Los hombres y las mujeres son creadores de sí mismos. Además, por lo menos desde *La ideología alemana*, Marx consideraba que un componente fundamental de las fuerzas productivas era la "cooperación material" impuesta por la división del trabajo. Para él, precisamente allí radicaba un enorme poder social de la clase trabajadora. En la praxis se cifraban para Marx las posibilidades de regular de manera racional el metabolismo sociedad/naturaleza por parte los productores asociados. Sólo hacía falta que esta realidad se manifestara como potencia propia de la clase trabajadora y no como una fuerza externa, extraña y hostil a ella. Y eso, para Marx, era factible a partir de la praxis, el principal factor desalienante y superador del fetichismo, la principal fuente de autoconciencia.

Marx sólo puede ser presentado como un determinista tecnológico si se parte de una lectura muy sesgada de su obra y su pensamiento, de un tipo de lectura antidialéctica que tiende a afincarse en momentos puntuales de un proceso general; momentos que, por otra parte, además de aislados se presentan como autónomos y/o determinantes; por ejemplo: el desarrollo de las fuerzas productivas.

Vale tener presente que las versiones eurocéntricas y productivistas del marxismo, por lo general, consideraron que las formas de propiedad y producción colectivas/comunales y las relaciones sociales a ellas vinculadas "retrasaban" la conformación de los trabajadores y las trabajadoras como sujetos del cambio sistémico. Es decir, desde esta concepción, la clase trabajadora sólo deviene "moderna" y "revolucionaria" cuando se consuma su absoluta desposesión. De este modo, en el pedazo de tierra cultivado por una familia o por una comunidad, en las relaciones metabólicas con la tierra y con el cosmos, en el pequeño taller, en los pueblos que buscan conservar sus modos de vida tradicionales, en cualquier célula autogestionada y autogobernada, sólo se detectan "cadenas", "fases anteriores" o "evoluciones locales" de un supuesto

proceso evolutivo general. Ergo: todas estas formas resultarían "incompatibles" con el desarrollo de las fuerzas productivas sociales del trabajo, con la concentración social del capital, con la ganadería y la agricultura a gran escala y la utilización (y el consiguiente desarrollo) de la ciencia y la tecnología. Serían formas derrochadoras de energía, condenadas a empeorar progresivamente las condiciones de producción y a encarecer los medios de producción. Sólo las asociaciones de pequeños campesinos (cooperativas) tendrían un rol progresivo, pero irremediablemente "burgués". Muchas de estas versiones del marxismo, inspiradas en pasajes enteros de *El Capital*, propusieron –¡y proponen!–, lisa y llanamente, el arrasamiento de estas formas, pasando por alto la evidencia que muestra que, sobre todo en el mundo periférico, dicho arrasamiento nunca fue la precondición del "desarrollo económico y social". Más bien todo lo contrario. Ya es tiempo de buscar en esas formas todos los elementos funcionales al trabajo colectivo perfeccionado y un tipo de riqueza social alternativa a la que propone el capitalismo.

Porque la heterogeneidad estructural, típica de las formaciones sociales en Nuestra América, puede remitir tanto a los espacios articulados al sistema capitalista como a aquellos espacios que resisten al proceso de mercantilización (y de integración subordinada al mercado mundial) y que resultan fundamentales, no sólo como ámbitos de reproducción material sino, principalmente, como ámbitos de reproducción simbólica aptos para resistir el despojo.

Muchas veces las formas de marras poseen la fuerza que emana del arraigo en un territorio propio y de una identidad conformada al calor de la resistencia y la lucha. En líneas generales, remiten a experiencias económicas centradas en el valor de uso, a relaciones no mercantiles, a espacios colectivos y solidarios que conforman redes que hacen posible la independencia económica y la supervivencia de sectores importantes de la sociedad civil popular. Asimismo, proponen una unidad orgánica de los trabajadores y las trabajadoras y sus condiciones de producción.

Estas formas están en condiciones de constituirse en actores económicos de peso en ámbitos locales y/o regionales (existe suficiente evidencia al respecto). Pero además de otorgar densidad a la sociedad civil popular, de generar eslabonamientos productivos, etc, pueden aspirar a investirse como modelo de economías descentralizadas regidas por lógicas alternativas. Esto es: pueden proyectarse en una escala más amplia. De este modo, se erigen en retaguardia imprescindible, en espacios colectivos de resistencia y su "existencia objetiva" adquiere otras connotaciones, contradictorias respecto de los grupos trasnacionales que controlan cadenas globales de valor en sectores estratégicos. Más que factores de atraso, cabe ver en ellas trincheras para la vida digna.

Luego, estas formas ejercen una función "pedagógica social". Por cierto, no existe sistema económico que no ejerza de alguna manera esta función. El capitalismo desarrolla directa e indirectamente su escuela deshumanizadora, en todos los terrenos imaginables y con proliferación de automatismos.

Entonces, las formas de propiedad y producción alternativas instituyen, a veces de forma deliberada y con fines ejemplarizadores, praxis funcionales a los sistemas económicos populares alternativos al capitalismo basadas en la autonomía de la gestión, la decisión democrática, entre otras. Marx, por ejemplo, le reconocía esta función a las cooperativas. Para él eran experiencias sociales que mostraban cómo la moderna producción podía prescindir de una clase de patrones. Pero consideraba que se trataba de esfuerzos particulares y aislados de la clase trabajadora, sin capacidad de contrarrestar el crecimiento en progresión geométrica de los monopolios. Marx no desechaba la posibilidad de que las cooperativas alcanzaran un nivel de desarrollo nacional, pero insistía en la necesidad de articular su desarrollo con las luchas políticas.

Estas formas incentivan el asociativismo desde abajo, la iniciativa popular y las formas de subjetivación crítica del mercado, promueven la distribución primaria y secundaria del ingreso, alientan la democratización de los medios de producción. Al mismo tiempo, permiten el desarrollo de una ética de la responsabilidad y del bien común. Ponen en tensión la dinámica del modo de producción dominante.

En los espacios auspiciados por estas formas se hace explícita la apuesta por un universal concreto que abona un proyecto civilizatorio alternativo. No importa tanto la escala o el carácter restringido de las acciones cuando poseen alguna capacidad prefigurativa. Lejos de la decodificación determinista del marxismo dogmático, que considera que la desaparición de la formación social capitalista está atada al desarrollo de todas las fuerzas productivas que caben en ella, estas formas contribuyen a crear las condiciones materiales para el desarrollo de nuevas y "más altas" relaciones de producción.

Finalmente, la importancia "estratégica" de estas formas se relaciona con una condición del capitalismo: la socialización de la producción no implica una socialización de los seres humanos, por lo menos no una socialización en un sentido autoemancipador, sí una socialización burguesa. Esto es: un avance inédito del mercado sobre el mundo material, una colonización de las superestructuras y las representaciones de la clase trabajadora por parte del capital.

Es más, creemos que existe suficiente evidencia para afirmar que en las últimas décadas estas tendencias marcharon a pasos agigantados en sentidos opuestos. El proceso histórico contradice abiertamente el pronóstico marxista que establecía que la creciente concentración del capital y el desarrollo de la gran industria –los mecanismos del mismo proceso de

producción capitalista– tendrían como contrapartida el incremento de la asociatividad del trabajo, la cooperación, la organización colectiva (unidad, disciplina, etcétera) y el despliegue de la conciencia en sí/para sí de la clase trabajadora. Del mismo modo, el proceso histórico también contradice los planteos marxistas respecto del trabajo asalariado como la principal instancia liberadora para las mujeres.

De esta manera, al marchar los procesos de centralización de los medios de producción y de socialización del trabajo en direcciones opuestas, no han arribado al punto de hacerse incompatibles con su "envoltura" capitalista. Las sociedades se polarizan cada vez más por los procesos de acumulación, centralización y desposesión impulsados por el capital. En efecto, en sus fundamentos generales la teoría de Marx persiste rigurosa y verdadera. Él mismo, además, se encargó de reconocer una serie de "contratendencias".

En su *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*, Paul Mattick sostiene que "la teoría del desarrollo de Marx ofrece varias 'contratendencias' que interrumpen el curso 'autodestructivo' del capital tal como está determinado por sus contradicciones inherentes. Las 'contratendencias' prueban la tendencia general, pues son meras reacciones a ellas. Están históricamente condicionadas, como lo está todo el capitalismo, pero son de mayor importancia en una época que en otras. Su efecto sobre el desarrollo general del capitalismo no puede estimarse por anticipado; su fuerza real sólo puede ser observada y juzgada con referencia al curso real de la acumulación de capital". Vale señalar que Mattick aclaraba que estas "contratendencias" se ponen de manifiesto "por *fuera* de la ley general de la acumulación". Pero resulta evidente que esa polarización y esos procesos no generaron el tipo de sujeto que Marx derivó de unas condiciones históricas determinadas: un sujeto portador de un proyecto civilizatorio alternativo.

En líneas generales, al marxismo le ha costado dar cuenta de estas circunstancias. Así, fue configurado como una versión radicalizada de la modernización o como un camino rápido y eficaz para arribar a ella desde estadios "atrasados". Ese camino, además, se fundó en una matriz basada en la propiedad estatal (más que social, colectiva o comunal) de los medios de producción y en la planificación centralizada, burocrática y tecnocrática. Se terminó confundiendo el marxismo con "una ideología al servicio del capitalismo de Estado", tal como afirmaba Paul Mattick en su obra citada. Como señalábamos más arriba, el socialismo fue (mal) pensado como una racionalización del capitalismo.

En las experiencias de los socialismos reales se consideró que el monopolio representaba lo moderno, un avance respecto de la etapa de la libre competencia. Entonces, se apostó al desarrollo de los monopolios estatales. Cambiaron las formas de propiedad, pero no los métodos ni el tipo de racionalidad (que

siguió siendo instrumental). Al mismo tiempo se equipararon las experiencias autogestionarias y las formas económicas que facilitaban el manejo soberano de los pueblos sobre los recursos naturales a los estadios premonopólicos que, supuestamente, retrotraían la economía a la etapa perimida caracterizada por la libre competencia. El sendero de los monopolios era considerado como la vía regia a un sistema progresista. Se trataba de aprovechar los avances del capitalismo en los procesos productivos en lo atinente a la dirección y los instrumentos contables. La idea era que el capitalismo con el monopolio y con la dirección centralizada alcanzaba un alto grado de racionalidad y que esa racionalidad (una racionalidad tecnológica supuestamente neutral que incluía el disciplinamiento de la clase trabajadora) podía ponerse al servicio del socialismo. El Estado sucedería al gran capitalista. Esto no fue así. Hay que proceder con mucho cuidado a la hora de "aprovechar" los "avances" del capitalismo. Tendremos que debatir harto sobre el sentido de cada uno de estos términos. La "racionalidad de los monopolios" no puede escindirse tan fácilmente de las formas de coacción del trabajo, formas automáticas y abstractas.

El desarrollo de las fuerzas productivas no debería ser considerado un fin en sí mismo. No caben las visiones lineales de correspondencia/contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Además, no es lo más atinado ver esta correspondencia/contradicción como algo independiente de la voluntad de los seres humanos. Luego, habría que desvincular al marxismo de toda ideología productivista, o fáustica (en el sentido del "dominio" sobre la naturaleza) y asociarlo a matrices centradas en la reproducción de la vida y la naturaleza, sin subordinar el reino de la libertad, "el estado social de la libertad", el único estado verdaderamente humano de la libertad, al reino de la necesidad.

No se trata de abjurar del Estado y la planificación, pero sí de sus formatos no democráticos y burocráticos. Tampoco hay que renegar de la propiedad estatal de algunos medios de producción (por ejemplo, los que suelen denominarse "estratégicos"). Pero no se puede reducir la propiedad socialista a la propiedad estatal.

Claro está, el papel del Estado resulta clave en los procesos de transición. Sin un Estado que impulse líneas de desmercantilización y que oficie como factor de compensación de las condiciones desiguales de las que parten la economía mercantil y los sistemas económicos populares, que movilice recursos financieros y tecnológicos, que desarrolle políticas de inversión social e inversión pública orientadas al sector alterativo y alternativo de la economía, las posibilidades de los sistemas económicos populares serán acotadas. No podrán exceder el terreno de la resistencia.

La ley del valor trabaja "espontáneamente" a favor de la reproducción del capitalismo. ¿Cómo desarrollar la capacidad de contrariarla? En su libro

Deslegitimar al capitalismo. Reconstruir la esperanza, François Houtart sostenía que "las alternativas económicas no tienen ninguna oportunidad de salir a la luz sin las alternativas políticas".

El Estado es susceptible de jugar estos roles porque su lógica es distinta a la lógica mercantil. Aunque el Estado capitalista participa directa e indirectamente de la explotación de la fuerza de trabajo, no está regulado por las mismas leyes de la acumulación de capital. Esta afirmación no debería decodificarse en los términos de un keynesianismo de izquierda que suele invocar la "neutralidad" del Estado. No estamos hablando de neutralidad ni de independencia. Simplemente constatamos unas lógicas específicas, que no se pueden derivar directamente de las relaciones de producción capitalistas.

La institución de un conflicto sustancial, la incorporación de movimientos sociales y organizaciones populares como protagonistas económicos, sociales, culturales y políticos de un proyecto alternativo, pueden resignificar radicalmente las funciones en un sentido opuesto al proceso de acumulación ampliada del capital y su proceso de centralización de los factores productivos.

Creemos que lo fundamental pasa por desarrollar formatos de gestión y planificación democrática del sistema productivo general junto con la capacidad de articularse con la autogestión en la base. Una de las claves principales, sin dudas, es el control comunitario. Por supuesto, es imprescindible considerar los fundamentos termodinámicos en el proceso de producción y, sobre todo, la definición democrática de las necesidades, del grado de desarrollo de las fuerzas productivas y del sentido de la riqueza social. Para Marx las "necesidades imprescindibles" constituían un producto histórico y dependían de los procesos formativos de la clase trabajadora.

Tampoco se trata de hacer una apología de la "reproducción simple" (la reproducción en la misma escala), de caer en una mera idealización de la subsunción formal del trabajo al capital y de reivindicar formatos microscópicos de desarrollo. No es conveniente que nuestros cuestionamientos al productivismo asuman posturas románticas de fondo conservador. O que terminemos renegando del desarrollo científico y tecnológico. O, peor aún, que pasemos por alto los modos a través de los cuales el capitalismo actual, en su afán depredador y precarizador, refuncionaliza los viejos formatos no fabriles y las relaciones sociales cuasi serviles y esclavizantes que de ningún modo preparan la llegada de un orden económico y social nuevo.

Sí debemos tener presente que, en última instancia, en la subsunción formal, quienes trabajan lo hacen fuera del ámbito de la fábrica y lejos de la supervisión directa del capital y controlando el proceso de trabajo, el tiempo, y el ritmo. Asimismo, en la artesanía y en la manufactura, la herramienta estaba al servicio del trabajo y no a la inversa mientras que la tecnología no era una fuente de plusvalor efímero. Corresponde detenerse a reflexionar sobre

la "idealización" de un tiempo en el que, efectivamente, el trabajo tenía más poder. No para pensar en inviables restauraciones, pero sí para rescatar un conjunto de elementos fundamentales para elaborar caminos que excedan al capital y para comenzar a transitarlos aquí y ahora.

No se puede desconocer la evidencia de los últimos años que nos muestra que, en el contexto del capitalismo, el desarrollo tecnológico suele ir de la mano de relaciones sociales más opresivas e inhumanas, y de una creciente pérdida de control de las clases subalternas y oprimidas sobre el proceso de producción y sobre la propiedad de los medios de producción.

Porque, como bien lo detectó Marx, la tecnología desarrollada por el capitalismo no es neutral. Como "producto" de una sociedad de clases no se la puede separar de la división del trabajo, del valor mercantil y la propiedad privada de los medios de producción. La tecnología también "brota" de las relaciones sociales. Como señala Harvey en su *Guía de "El Capital" de Marx*: en el capitalismo "las máquinas se utilizan para producir plusvalor y no para aliviar la carga del trabajo". El capital siempre ha considerado a la ciencia y a la tecnología como instrumentos (propios) en la lucha de clases. Podríamos agregar que esas máquinas tampoco se han utilizado para emancipar a las mujeres del patriarcado.

Una matriz económica popular, fundada en un paradigma marxista centrado en la praxis, no puede dejar de poner el énfasis en las relaciones de producción, debe constituirse lejos de todo afán universalizante y partir de una visión integral de los procesos históricos para delinear unos patrones económicos "situados". Debe plantearse, por ejemplo, la construcción de un "sector orgánico" alternativo al capital, el desarrollo de una racionalidad productiva puesta en función de la racionalidad reproductiva de los seres humanos y la naturaleza, de la vida y no del capital. Asimismo, debe rechazar la idea capitalista/desarrollista de las etapas del desarrollo y pensar la economía en términos de una nueva hegemonía.

Aquí arribamos al punto en el que debemos relacionar a los sistemas económicos con la política popular, con la activación de los conflictos sociales y políticos, con la lucha de clases, con las rupturas radicales, con los medios políticos adecuados para suprimir las condiciones de explotación, con el desarrollo de una institucionalidad popular paralela a la institucionalidad burguesa dominante. Llegamos a una instancia que nos impone el interrogante respecto de las posibilidades de los medios políticos (y las intervenciones políticas) para modificar relaciones sociales preexistentes, para crear (o para alentar) otras nuevas. En concreto, llegamos al punto donde se torna necesario pensar la relación entre economía popular y poder popular.

Lenin supo definir a la Revolución Rusa como la combinación de la electricidad y el poder de los soviets. Podría argumentarse que, para él, la electricidad remitía al productivismo de los formatos tayloristas-fordistas, al

acrecentamiento de la división del trabajo, a la escisión tajante entre saber/mando y ejecución, a un tipo de tecnología concebida no precisamente para emancipar al trabajo; y que esto era incompatible con el poder de los soviets.

Lenin no pareció estar demasiado atento a las sugerencias de Marx respecto de la parcialidad de la tecnología desarrollada por el capitalismo y su incompatibilidad de cara a la construcción de un sistema alternativo. ¿Pero acaso esa infausta convivencia, como otras de igual tenor, no eran (y son) inevitables en tiempos de transición? A favor de Lenin hay que decir que para él la sociedad organizada sobre el modelo fabril no era un horizonte compatible con el socialismo, sino un periodo intermedio. Lo mismo cabe a la hora de analizar la propuesta de Trotsky de introducir la organización militar en el trabajo a través de sindicatos estatizados. Ambos concibieron la centralización y el dirigismo como situaciones transitorias. En todo caso podríamos tildarlos de ingenuos pero, transcurridos 100 años, sería una salida fácil y algo liviana.

A la hora de pensar en el inicio de un proceso de cambio en sentido poscapitalista, en el comienzo de una transición socialista, no conviene olvidarse del punto de partida insoslayable: una herencia difícil, absolutamente inepta, inconsistente y contaminante; diestra para colarse por todas las porosidades de lo nuevo que pugna por nacer. No sólo el "subdesarrollo", o el atraso en el caso del mundo periférico. No sólo el hombre y la mujer viejos. No sólo el Estado capitalista. No sólo el patriarcado. También los medios de producción y el trabajo asalariado, las máquinas y las formas organizacionales y un conjunto de elementos que, con cierta dosis de inocencia, se suelen considerar "neutrales". El punto de partida son unos trabajadores y unas trabajadoras que han sido conformados y conformadas por los procesos de producción y en función de esos procesos de producción. El punto de partida son esos procesos de producción que surgieron para subordinar al trabajo. El cambio en las formas de propiedad no alcanza para modificar esas lógicas verticales y opresoras. En efecto, todas estas son las "armas melladas" del capitalismo.

Sin dudas, para construir el socialismo nada de esto sirve. Algunas cosas pueden y deben ser desechadas de inmediato y otras, instituidas del mismo modo: con urgencia y sin dilaciones. Pero hasta al momento del predominio del hombre y la mujer nuevos, hasta que se resuelva el problema de la escasez relativa, hasta que el Estado capitalista se extinga, hasta superar la división del trabajo, hasta generar una tecnología y formas organizacionales alternativas, hasta modificar la naturaleza real del proceso de trabajo capitalista, habrá que aceptar algunas convivencias. Uno de los movimientos necesarios de una transición a un sistema poscapitalista (el socialismo para nosotros y nosotras) podría resumirse en la fórmula: en-contra-y-más-allá.

Habrá que usar lo viejo y ordinario de modo que produzca algún exceso y construir así lo nuevo y lo extraordinario. Será indispensable constituirse

en "fuerza plástica" (en términos de Friedrich Nietszche), capaz de asimilar el pasado y lo heterogéneo en sentido transformador. Habrá que adaptar, rediseñar, injertar, inventar. Habrá que elaborar lo que Marx, en una carta a Ferdinand Lassalle de 1861, llamaba las "formas mal comprendidas" ("Toda adquisición de un período anterior, apropiada por un período ulterior, es la antigua mal comprendida"). Habrá que crear nuevas leyes de coordinación. Habrá que proseguir y modificar, al mismo tiempo, sin que lo subsiguiente sea designio de lo precedente. Habrá que ser muy cuidadosos y cuidadosas a la hora de determinar cuáles son las "adquisiciones positivas" del capitalismo de las que vale la pena apropiarse, sin olvidar que la expansión de una revolución consiste en desarrollar su novedad radical y sus "desbordes".

Hete aquí las grandes paradojas de todo proceso revolucionario y las fuentes de sus contratiempos, sus contradicciones, sus ambigüedades, sus incoherencias y sus inevitables impurezas. En estas paradojas también acecha el riesgo de la confiscación y la burocratización. Resulta imposible sustraerse al peligro de la reintroducción por la ventana de todo aquello que debería ser desechado (el Estado, principalmente). De nada sirve reemplazar un ejecutivo capitalista por un funcionario rojo.

Los experimentos abolicionistas drásticos y absolutos, las estrategias basadas en el puro voluntarismo, no han funcionado. Ejemplos históricos como el Proletkult o la Revolución Cultural China son demasiado patentes como para pasarlos por alto. Dicho esto sin desdeñar en absoluto los aspectos más valiosos de la primera experiencia y algunos de los propósitos más convenientes de la segunda.

Desde nuestras realidades periféricas las "condiciones" nunca asumirán formas consumadas, siempre estarán en vías de aparición. Esta constatación no pretende establecer la imposibilidad de los "saltos", tampoco debería ser considerada como un aval para el gradualismo. Por el contrario, los saltos serán indispensables. Habrá que combinar saltos dilatados con saltos moleculares, pero también debemos reformular la noción de "salto" y de "gradualidad". Trotsky, instigador de la "revolución permanente", en su obra *Literatura y Revolución*, propuso la idea de un "porcentaje de aleación de clase" contenido en las diferentes realidades por transformar y que oficia como inevitable punto de partida del proceso de renovación crítica.

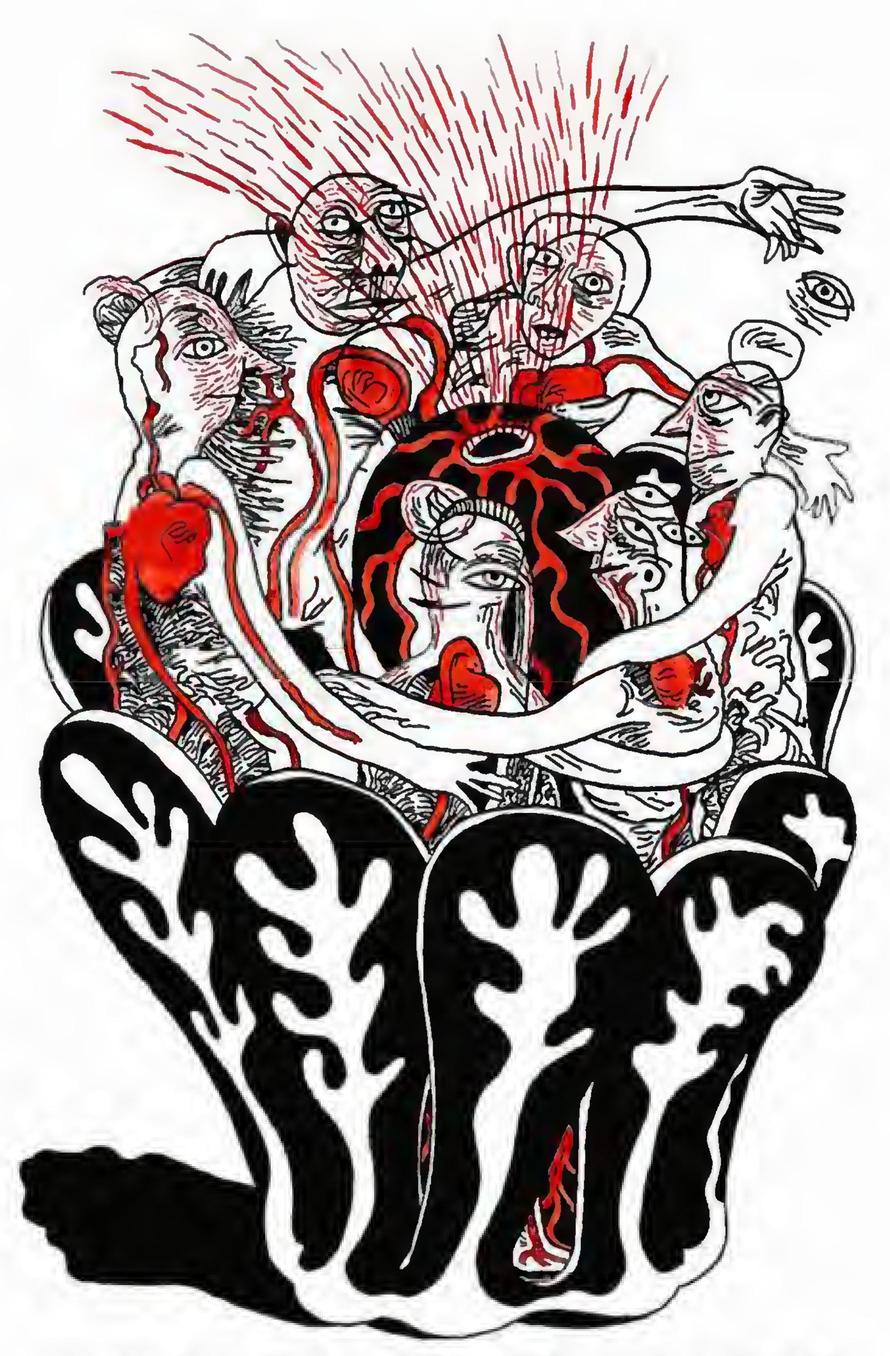
Los caminos de la invención están plagados de tortuosidades. Los reemplazos necesarios en formatos alternativos, las renovaciones críticas, no se podrán gestar de un día para el otro. La clave, nos parece, está en el "poder de los soviets", traducido a un lenguaje más propio: en el poder de los caracoles, los consejos comunales y las comunas, las asambleas de base, etc. La clave está en todo lo que este poder simboliza: el conocimiento cabal de las determinaciones, la gestión política de la transición por parte del pueblo, los modos

plebeyos, masivos y alternativos de producir decisiones. Y, si por un tiempo resultan inevitables las mediaciones, las burocracias y toda esa índole, que sean controladas por el pueblo y sus organizaciones.

De nuevo: la clave está en la autodeterminación y en el poder popular. Como también cobran una importancia crucial todos los espacios prefigurativos: unidades de base para la reproducción del trabajo y la vida no mercantiles, unidades de base de autogestión; en fin, todos los espacios más o menos espontáneos de proyección socialista desarrollados por la clase trabajadora y el pueblo en el marco de la sociedad capitalista. El grado de desarrollo de esos espacios simplificará el proceso de transición. Como excesos ya consumados, constituyen un tiempo valioso ganado para el socialismo.

Mientras avanzaron en lo primero, la electricidad, los socialismos reales fueron dejando de lado lo segundo, los soviets. Olvidaron que el recurso de las "armas melladas" debía ser transitorio y que era una condición necesaria del socialismo "intervenirlas" y someterlas a procesos de adecuación para reemplazarlas cuanto antes. Finalmente, las "armas melladas" impusieron sus mediaciones alienadas. Así, los socialismos reales subordinaron la libertad a la necesidad y el Estado-partido se apropió de la capacidad cooperativa de la clase trabajadora.

Los socialismos reales establecieron una relación ingenua entre el avance de la revolución científica y tecnológica y la homogeneización de la clase trabajadora y el perfeccionamiento del socialismo. Cayeron en el fetichismo de la ciencia y la tecnología y en el reformismo tecnocrático.



sin subordinar el reino de la libertad, "el estado social de la libertad", el único estado verdaderamente humano de la libertad, al reino de la necesidad.



en un tiempo donde las formas dominantes del poder
tienden a imponerse sin resistencias,
no cabe otra actitud que apelar a la desmesura.

15- Los sentidos del marxismo

A modo de cierre provisorio, un par de preguntas que estimamos insoslayables: ¿Todavía tiene sentido el marxismo? Y, en caso de tenerlo, ¿dónde se encuentra ese sentido? ¿Cómo descifrarlo? ¿Se han diluido las tensiones históricas que proveyeron de sentido y vitalidad al marxismo o, por el contrario, el capitalismo actual no hace más que reeditar las viejas tensiones bajo nuevos ropajes al tiempo que genera otras nuevas? ¿Los y las marxistas somos Quijotes de un mundo en fuga?

Nosotros y nosotras creemos que el marxismo sigue siendo imprescindible para cualquier individuo o comunidad que pretenda comprender y transformar el mundo, para quienes aspiran a una humanidad hecha sociedad. El marxismo es la crítica inmanente del capitalismo como sistema que no produce para satisfacer necesidades humanas, sino para producir plusvalía (que acumula por acumular y que produce por producir); como sistema que escinde cultura de trabajo y que convierte a la primera en un lujo para una minoría y al segundo, en una tortura para la mayoría. Su objeto de estudio y su objetivo estratégico siguen vigentes: el capitalismo y el cambio social basado en el poder popular. Su lugar en la teoría crítica sigue siendo privilegiado en función de su opción por la "crítica despiadada de todo lo existente"; esto es: una crítica dispuesta a asumir las consecuencias sociales y políticas que genera, en particular los conflictos con los poderes instituidos.

El marxismo no se agotará mientras exista capitalismo, mientras "las condiciones de trabajo pertenezcan a una clase y la posibilidad de disponer libremente de la fuerza de trabajo a otra", mientras se mantenga el divorcio entre las condiciones de trabajo y el trabajo mismo, al decir de Marx en el tomo I

de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*. De este modo, el marxismo mantendrá una relación vital con la realidad. En nuestra realidad capitalista periférica abundan las situaciones y los elementos que nos convocan a la resignificación del marxismo.

En su *Marx*, Lenin decía que el marxismo "señaló el camino para una investigación universal y completa del proceso de nacimiento, desarrollo y decadencia de las formaciones sociales y económicas, examinando el *conjunto* de todas las tendencias contradictorias [...], eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la elección de las diversas ideas 'dominantes' o en su interpretación".

¿Existe una visión que suministre un cuadro más completo y una interpretación más rigurosa del capitalismo como sistema productor de "mediaciones alienadas" y que ponga en evidencia los efectos de estas en nuestras realidades cotidianas? Nos referimos a los fundamentos del capitalismo que están presentes desde sus orígenes. Muchas cosas han cambiado desde los tiempos de Marx, pero las lógicas sistémicas del capitalismo son las mismas que él supo desentrañar. Es más, han adquirido facetas cada vez más agobiantes. Habitamos un mundo cada vez más orwelliano. Por eso mismo el marxismo conserva intactas sus facultades para instaurar nuevas perspectivas y para detectar el lado oculto de las cosas y las circunstancias.

¿Qué corpus teórico más o menos homogéneo y coherente nos ofrece tantos recursos como el marxismo a la hora de comprender al capital como poder de dominación y opresión al tiempo que nos propone una denuncia desde un sólido emplazamiento ético? ¿Disponemos de un saber más preclaro a la hora de comprender los fundamentos de un sistema generador de pulsión de muerte, productor y reproductor de fantasías insatisfactorias y oscuras? ¿Contamos acaso con una visión alternativa que desenmascare con tanto vigor y claridad la esencia lúgubre y sádica de las clases dominantes? ¿Existe una visión que nos confirme de manera más certera el carácter incompleto del mundo, su condición de problema radical y la necesidad de reconstruirlo colectivamente? ¿Existe una "brújula" más apta para evitar la confusión entre sujeto y predicado? El marxismo nos coloca frente a frente con la realidad multidimensional que padecemos, cara a cara con la explotación material, la alienación política, la dominación, la paranoización, la des-subjetivización. Entonces, el sentido del marxismo es principalmente ético-político.

En tiempos de proliferación de "derivados" y de auge de las formas más fetichistas del capital; en tiempos signados por la informalización de la producción, el trabajo y la vida; en tiempos en que el capital busca consolidar y extender su dominio sobre el trabajo, las comunidades, los recursos naturales, los bienes comunes y los Estados; en tiempos en que una derecha globalizada gana posiciones en la dirección ideológica de las sociedades; en un mundo en que cada vez más personas capitulan ante el rigor de fuerzas

abstractas; en la "era del vacío" (de proyectos, de futuro), que es una procedencia directa de la naturalización del capitalismo, el marxismo se erige en una especie de santuario de saberes teórico-prácticos imprescindibles para la emancipación de las clases subalternas y oprimidas. ¿Cómo no revalorizarlo? ¿Cómo no revisitarlo, una y otra vez?

Prescindir del marxismo, obviarlo, es renunciar lisa y llanamente a una de las más relevantes filosofías inmanentes de las personas explotadas y oprimidas, a uno de los puntos de partida más prolíficos e insoslayables a la hora de comprender/impugnar/transformar la realidad. Dejar de lado el marxismo es resignarse a una percepción opaca y miserable; es condenarse a vivir en un orden ilusorio donde directamente está vedada la idea de porvenir. Y también es renunciar a la posibilidad de repudiar y despreciar los principios (in)morales de los opresores. El marxismo sigue siendo clave para hacer inteligible el mundo como totalidad en el marco de la fragmentación y el aislamiento (de seres, objetos y procesos) que el capitalismo produce y reproduce constantemente.

El marxismo permanecerá indispensable mientras exista confiscación y plusvalía, dominación, opresión y explotación; alienación, fetichismo y cosificación; uniformidad, superstición, tristeza y conformismo. El marxismo es necesario para librarnos del destino que nos condena a la índole de habitantes ingenuos en un mundo de apariencias, incapaces de ver lo que subyace, de descifrar jeroglíficos.

Por eso debemos recuperarlo como el "ambiente" de nuestras ideas, como "fuente común" capaz de reintegrar la conciencia fragmentada, como insumo para producir una conciencia política inédita que rompa con la impotencia institucionalizada y haga posible un nuevo ciclo histórico.

Ahora bien, este deseo no implica exigirle al marxismo que unifique las diversas orientaciones emancipatorias, que provea por sí mismo una visión política global, una línea ideológica común o un mecanismo orgánico apto para canalizar las luchas populares; más allá de que, sin dudas, pueda aportar a cada cosa. Sin renunciar a la idea marxista de un proyecto universal y totalizador, creemos que se trata de pensar caminos alternativos para lo universal y de contemplar la posibilidad de totalidades no totalitarias. Porque cada vez que se recurrió a la "ideología marxista-leninista" para resolver esas necesidades básicas de un proyecto emancipador, cada vez que esta "ideología" fue invocada como atajo para la coherencia que demandaba una observancia rigurosa, salieron deteriorados tanto el marxismo como el proyecto. De este modo, el marxismo terminó obturando la dialéctica entre ideología y praxis, funcionó como ideología autoreferencial y autosuficiente que se impuso a la cultura (a las culturas). Lo que suele ser un manantial de lo inauténtico y hasta de lo oscuro. La oscuridad en el marxismo no tuvo una fuente privilegiada, y provino de las que pueden ser también sus fuentes de luz: la creencia y la ciencia.

El marxismo cayó en las formulaciones esquemáticas y en un doctrinarismo apriorístico que se creía con el derecho de prescindir de la verificación en el terreno de la praxis. De este modo, se convirtió en verdad revelada, en corpus doctrinario rígido y excluyente y, en algunos casos, en credo oficial. Proveyó una coherencia superficial y falsa y, sobre todo, incompatible con un horizonte socialista.

Por su parte, el proyecto se desnaturalizó en el "signo de distinción", en las lógicas de la especialización académica o militante, en el elitismo, el sectarismo o en la razón de Estado y el despotismo.

Va de suyo que consideramos históricamente agotada a la vieja conciencia política que supo producir el marxismo (lo mismo cabe decir con relación al horizonte instituido por la Revolución Rusa). Concretamente: esa vieja conciencia política ha perdido el poder de seducción que otrora ejercía sobre intelectuales y militantes sociales y políticos del mundo entero. Ha perdido su antigua capacidad de crear sujetos políticos. Desde la perspectiva del poder dominante, dicha conciencia política ha perdido algunas posiciones como expresión de lo diabólico. Aunque la posibilidad de articulación de marxismo y *polis* sigue intacta. Como sigue íntegra la aptitud para constituirse en paradigma donde confluyen el pensamiento crítico y la política radical. En buena medida depende de la vocación militante por desarrollarle nuevas "encarnaciones" y una nueva conciencia política, de recuperar sus aptitudes de crear sujetos políticos sobre bases nuevas, distintas al "progreso" entendido como el desarrollo de las fuerzas productivas y a la democracia reducida a las políticas del "como si". Creemos que esa vieja conciencia política –junto al viejo arsenal simbólico– puede servir para luchar contra la inhumanidad de las clases dominantes, principalmente para resistir (en un sentido acotado que refiere más a la preservación de una posición adquirida que a la "creación"). Pero el punto es que ya no alcanza para inspirar trayectos emancipatorios, desbordes democráticos y vocaciones constituyentes; en fin: sujetos políticos, discursos utópicos y programas activos de transformación radical de la realidad que remitan a lo que Benjamín llamaba "verdades épicas". Tal vez las "efemérides marxistas" de 2017 y 2018, y las de los próximos años, contribuyan a discutir estos tópicos.

La pregunta por el sentido del marxismo podría formularse apelando a modos más indirectos: ¿es posible una existencia humana digna y una autorrealización plena bajo la ley del capitalismo? ¿Pueden los grupos sociales explotados y oprimidos del planeta satisfacer su interés existencial en los marcos de esa ley? ¿Cómo contribuir a que estos grupos (incluidos todos nosotros y todas nosotras) vivan sus existencias limitadas y hasta miserables y espectrales como contradicción lacerante y no como parte de lo instituido y naturalizado como "lo real"? ¿Cómo contribuir a que los y las de abajo desarrollen un interés antagónico al interés por lo que es y lo que está? ¿Puede haber caminos hacia el futuro en el marco del capitalismo y el mundo burgués?

El marxismo sigue siendo uno de los antídotos más intensos y eficaces contra la reificación de las relaciones humanas, contra el proceso de desencantamiento del mundo, contra la universalidad totalitaria y la esclavitud ideológica impuestas por el mercado. También es un antídoto frente a un conjunto de supuestas heterodoxias que impulsan proyectos que no buscan otra cosa que fortalecer las estructuras y los imaginarios capitalistas (capitalismo "regulado", capitalismo con "rostro humano", o similares); que promueven políticas tendientes a neutralizar los desequilibrios constitutivos de la dinámica objetiva del capital, en especial la desigualdad. Más allá de la complejidad de los recursos teóricos y retóricos puestos en juego, no hacen más que reeditar viejos reformismos e ignorar resignadamente la unidad estructural que, como ya señalamos, caracteriza al sistema capitalista. El propio Marx demostró la inviabilidad sistémica de estas alternativas. ¿Alguien conoce un antídoto mejor? El marxismo sigue siendo un insumo indispensable para intensificar los flujos de lo que late y vive, para que los seres humanos puedan realizarse plenamente y reapropiarse del mundo escamoteado, para conjurar todo lo que el mundo tiene de atrofiado y para que el mundo no le quede tan grande e inabarcable a la verdad y a la belleza. El marxismo fue, es y será imprescindible en toda experiencia popular contrahegemónica, que anticipe otra sociedad posible y que ponga en marcha un proceso de control del trabajo sobre el capital.

Cabe señalar que el reconocimiento de la unidad estructural del sistema capitalista debería servirnos para valorar las funciones emancipatorias de las formas socialistas prácticas o potenciales, por lo general imperfectas, que pueden desarrollarse en los marcos del capitalismo, sobre todo en sus márgenes, en sus regiones ambiguas. Con una dosis de imaginación estratégica será posible detectar en esas formas las grietas, las fisuras que ponen en cuestión la unidad estructural y que permiten pensar en unidades estructurales alternativas.

Estamos convencidos de que el sentido del marxismo está en la historia y la vida concreta de la-clase-que-vive-su-trabajo, de los y las pobres, de los explotados y las explotadas, de los oprimidos y las oprimidas. Más específicamente, el sentido del marxismo reside en la capacidad de lucha y resistencia contra la explotación y la opresión de los y las de abajo. En sus aptitudes para torcer el destino trágico de la historia. En su rebeldía y en su deseo, que es como decir: en sus sueños, utopías realistas e ímpetus, en sus "fantasías satisfactorias". El marxismo puede contribuir decididamente a que las clases subalternas y oprimidas descubran y desarrollen esas aptitudes, esa rebeldía y ese deseo.

El marxismo, para tener un sentido a la altura de su promesa emancipatoria, no puede dejar de ser un marxismo militante desbordante de deseo y vida auténtica. Un marxismo que, en términos de Zavaleta Mercado,

podemos ubicar en la encrucijada de la colocación estructural de la clase y el instante de su revelación; o que, siguiendo a Roque Dalton, podemos considerar como culpable de la esperanza y responsable entre los responsables de la felicidad que sigue caminando.

Como se puede apreciar, poseemos algunas certezas respecto de los sentidos del marxismo, pero ¿es posible diferenciar estos sentidos ya trazados de los sentidos que puede y debe producir? En este aspecto, los interrogantes son urgentes y desgarradores y giran en torno a las posibilidades del marxismo a la hora de suministrar un rumbo, de darle un nombre común a una pluralidad de luchas y praxis; en fin, de construir realidades simbólicas y materiales y de unificar lo que está disperso. ¿Quién le pondrá nombre al nuevo fantasma? ¿Quién le otorgará consistencia histórica y política para sacarlo de la condición espectral? ¿Quién le asignará una tarea redentora que esté implícita en su ser, en su *potentia*? ¿Quién pondrá en evidencia la dignidad de su condición y su faena? ¿Quién escribirá el *Manifiesto comunista* del siglo xxi? Quién y cómo. Quiénes y cómo. No lo sabemos. De seguro no servirá replicar a Marx a pie juntillas. Habrá que partir de él, para reinventarlo y producir colectivamente un momento (o todo un ciclo) de definiciones instituyentes.

Somos conscientes del exceso de expresiones desiderativas en el que hemos incurrido a lo largo de este ensayo. Es probable que todo este cúmulo de deseos resulte desmesurado. En un mundo tan vacío de sueños, tan sin ansias de paraísos (en la tierra); en un tiempo donde las formas dominantes del poder tienden a imponerse sin resistencias (incluso al interior de los espacios dizque "transformadores", o "revolucionarios"), no cabe otra actitud que apelar a la desmesura y trabajar para que el sobrante retorne por el lado de la lucha popular.

Epílogo: El marxismo como constelación

Tradiciones heterodoxas

Este libro nos habla de un crisol de tradiciones que es preciso no santificar ni concebir como recetas sino, ante todo, recrear y cepillar a contrapelo desde nuestro presente militante. Miguel Mazzeo nos convida generosamente con cada una de ellas, aquellos retazos más subversivos y heterodoxos, con el propósito de amalgamar de manera certera conocimiento y transformación de la realidad, en plena sintonía con la célebre Tesis XI. Ya lo dijo el amauta José Carlos Mariátegui, maestro que –al igual que Miguel– supo meter toda su sangre en sus ideas, y de quien aprendimos que el socialismo no puede ser en Nuestra América ni calco ni copia, sino una creación heroica de los pueblos: "Los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas".

Marx, Lenin, Rosa, Mariátegui, Gramsci o el Che, por citar sólo algunos nombres, pero también –sobre todo– la Comuna de París, la Revolución Rusa, los soviets, la proletkult, el espartaquismo, los consejos obreros, el bienio rojo, los comités de fábrica, las comunas campesinas, la revolución cubana, las comisiones internas y el clasismo, la guerra de guerrillas, el trabajo voluntario, la creación de la mujer y el hombre nuevos. Más aún: los palenques, cabildos, mambices, cumbes y quilombos, gestados tempranamente en estas tierras por cimarrones, indígenas, mulatos, negras, zambos, prostitutas y fugitivos de la ley, como zonas de resistencia y autoafirmación frente avance del capitalismo colonial. Tradiciones revolucionarias tan diversas como los colores que

componen a la wiphala; historias subterráneas que aún no son todavía Historia, sino instantes de peligro que relampaguean al calor de la revitalización de la memoria popular-comunitaria y de las luchas emancipatorias ensayadas por nuestros pueblos en su invisible pero persistente andar cotidiano.

"¿Cómo es posible pensar el presente, y un presente bien determinado, con un pensamiento trabajado por problemas de un pasado remoto y superado?", escribió Gramsci en clave autocrítica desde su celda en pleno fascismo. Esta pregunta, creemos, nos interpela de manera radical a quienes seguimos empeñados y empeñadas en reivindicar al socialismo en tanto alternativa civilizatoria, frente a la barbarie que nos pretende imponer como modo de vida el sistema capitalista, en un contexto regional y mundial signado por una correlación de fuerzas por demás adversa, que involucra violentas transformaciones y crisis no menos intensas. ¿Qué herramientas teórico-prácticas resultan entonces vigentes para gestar nuevas apuestas militantes en la coyuntura actual? ¿Cómo combatir de manera certera al capitalismo, sin que nos subsuma por sus lógicas y entramados de domesticación? Ambos interrogantes atraviesan en filigrana las páginas de este libro, desde la inquietud de quien insiste en considerar al marxismo un proyecto ético-político para la *crítica despiadada de todo lo existente.*

Marx, un marginal cabecita negra

Hace dos siglos nacía en Tréveris la persona cuyo apellido dará involuntariamente nombre a aquella frondosa tradición de revoluciones ensayadas durante el siglo xx. En 1818 buena parte de lo que hoy es Argentina estaba poblada por pueblos indígenas, y la geografía que actualmente corresponde a la ciudad de Buenos Aires tenía más de un 30% de negros entre sus habitantes. Por supuesto, las fronteras que ahora dividen a los países que integran América Latina eran un sueño idílico imposible aún siquiera de imaginar. La ajetreada y trashumante vida de Marx, desde ese entonces, coincidió en términos epocales con la lenta y tortuosa construcción del Estado argentino, así como sus últimos años fueron contemporáneos al exterminio de millones de indígenas y afrodescendientes que, en toda la región, resistieron de mil maneras a lo que el zapatismo supo llamar las cuatro ruedas del capitalismo: explotación, desprecio, represión y despojo. En particular, en el sur de nuestro continente se vivieron las mal llamadas "Conquista del Desierto" y "Pacificación de la Araucanía", eufemismos para denominar al proceso de acumulación originaria y etnocidio de pueblos enteros que, como el mapuche, no pudieron ser doblegados durante siglos por el colonialismo español ni por las élites criollas.

El mundo en el que nació y vivió Marx nos resulta, en principio, muy diferente al actual. No obstante, como bien reseña Miguel, ciertas dinámicas de expoliación, violencia y dominio brutal sobre poblaciones y territorios han

resultado ser rasgos invariantes del capitalismo. Desde su muerte en 1883, el retrato de un Marx que luce una pulcra levita, de barba tupida y de tez y pelos blancos, ha recorrido el mundo a pesar de que, según las malas lenguas, en sus últimos momentos de vida se había recortado la barba, y nunca fue tan blanquito ni de pose académica como pretendieron mostrarlo en los daguerrotipos y bocetos de la época. Nobleza obliga: será el maoísmo quien, en la segunda mitad del siglo xx, ajuste cuentas con la mirada hegemónica y colonial acerca de Marx y coloque, en las primeras páginas de sus obras en lenguas extranjeras, un retrato más fidedigno y acorde a nuestro querido barbudo, esta vez cobrizo, mucho más cercano a su color original. Sí, más negro de lo pensado; al fin y al cabo, por algo le decían el *moro*.

Hoy sabemos que su obra fue también más oscura de lo que la pintaron, y no resultó tan completa y coherente como intentaron demostrar sus supuestos herederos. Marx jamás pudo ingresar como profesor a Universidad alguna (por suerte, agregaríamos) y siempre se vio obligado a sobrevivir a expensas de amigos y familiares, que le garantizaron un ingreso mensual para solventar su precaria situación económica y habitacional. Lector insomne y escritor infernal casi sin recursos, acosado por dolores corporales extremos, las tabernas y bibliotecas públicas fueron su oficina permanente, así como las discusiones y las epístolas políglotas con activistas exiliados, dirigentes sindicales y militantes de organizaciones revolucionarias ilegales resultaron un insumo fundamental para sus reflexiones teóricas y sus conjeturas políticas, volcadas en miles de páginas de borradores y cuadernos de notas.

Es conocido que, en sus últimos años de vida, ante la consulta de si pensaba publicar sus obras completas, respondió en forma irónica que debían "esperar a que las escriba". Frente a estos sospechosos custodios de su legado intelectual, solía afirmar también que *no era marxista*. Y a contrapelo de los intentos de edificar un sistema acabado, la totalidad de su obra tuvo por propósito la *crítica militante* desde la apertura y el carácter provisional e inacabado de sus categorías y elucubraciones, algo que se deja traslucir en muchos de los títulos de sus libros y artículos póstumos. Marx fue, además, un moro migrante, desterrado y perseguido político, un internacionalista que no reconocía fronteras estatales ni nacionalidad alguna. Precisamente este Marx, cabecita negra, tozudo activista e indisciplinado escritor desde los márgenes, es el que nos convoca a revisitar y traer al presente Miguel en las páginas de este hermoso libro.

Un Marx viejito y a la vez vitalmente juvenil, que prestará cada vez mayor atención a lo acontecido en la periferia capitalista. Será en esos intersticios del sistema, allí donde el capital no había aún penetrado de manera intensa y generalizada, en los territorios "arcaicos" de lo que mucho más tarde se denominará el Tercer Mundo, donde Marx cifre sus últimas esperanzas de subversión del orden dominante. He aquí un Marx que algunos han denominado *tardío*, un *otro* Marx, desconocido, opacado por el "científico" de

la biblioteca del Museo Británico, por el estudioso de la Economía Política inglesa y por el filósofo emparentado con el sistema hegeliano y su despliegue del espíritu absoluto.

De manera cíclica, al final de su vida Marx parece volver a sus orígenes, indagando en aquellas formas comunitarias de producción y sociabilidad que son amenazadas por la "modernización" capitalista, algunas de las cuales conoció en detalle durante su etapa juvenil y llegó a plasmar en diversos artículos periodísticos, como los referidos al "robo" de leña y a la opresión sufrida por parte del campesinado de Renania y Mosela. Pero ahora ya no viéndolas como resabios perniciosos de un pasado a desterrar, si no en tanto potencialidad que podía cobijar, en su seno, gérmenes de socialismo que permitieran saltar etapas y evitar las penurias por las que transitó la industrializada Inglaterra "chorreando sangre por cada uno de sus poros".

Sin embargo, a pesar de la originalidad de sus planteos, este Marx antiprogresista que rompe con la linealidad histórica, resultó incomprendido o, cuanto menos, poco leído en su época (y hay que decirlo: también en las posteriores). Fueron grupos y revolucionarios/as marginales quienes prestaron oído y convidaron a Marx una mirada distante del eurocentrismo, que lo llevó a reformular sus hipótesis y conjeturas primigenias. Nacionalistas irlandeses, populistas rusos, comunidades y pueblos "sin historia", militantes utópicos y clandestinos de regiones olvidadas, con temporalidades discordantes y escaso nivel de "desarrollo" de sus fuerzas productivas, que pretendían *aprovechar el privilegio del atraso* para ensayar proyectos liberadores a fuerza de voluntarismo y osadía, en diálogo fecundo –contemporáneo o diferido– con un Marx azorado que busca aprender de (e interpretar a) esas realidades "anómalas" al final de sus días.

El derrotero de este Marx que baraja y da de nuevo, curiosamente, será el mismo que el del viejo Lenin, quien también en sus últimos años de vida reniega del dogmatismo y confía en las perspectivas del socialismo en realidades ajenas a Europa occidental (poniendo el foco en los llamados pueblos de Oriente, en particular en China y la India), más que en la supuesta "misión histórica" del proletariado de países industrializados como Alemania o Inglaterra. Será el campesinado, las comunidades indígenas y los desposeídos de aquellas pobladas periferias urbanas y rurales del sur global quienes puedan encarnar, de acuerdo al líder bolchevique, un nuevo (o viejísimo y renovado) movimiento emancipatorio. De acuerdo a la señera lectura de Miguel, aquel Marx marginal y este Lenin oriental, al igual que Gramsci y el Che, apuestan a hacer de las *anomalías* acontecidas en los eslabones débiles y territorios "subdesarrollados" una regla de futuras revoluciones socialistas triunfantes, por lo que resultan más vigentes que nunca.

Ni Marx ni menos que recrear nuestra herencia

El Marx que retrata y revitaliza Miguel no es un Marx endiosado, sino bien mundano y terrenal, muy de carne y hueso. Un Marx *compañero*, para apelar a la caracterización de Aldo Casas que sirvió de disparador para la primera versión de este libro. O mejor aún: un Marx cumpa, de los nuestros, tal vez el mejor, el más urgente en estos días de desarme teórico y desorientación práctica. Miguel no intenta revivir a ningún "pastor con báculo", tal como supo denunciar aquel joven Gramsci que interpretó al proceso vivido en Rusia como una revolución contra *El Capital*, ni tampoco hace empatía con los glosadores seriales que tienen por afición recordar y transcribir sus citas como quien recita el talmud, siempre con la manía de ejercitar el contorsionismo intelectual en pos de justificar sus desplantes y agachadas políticas.

Podría decirse que, en este libro, más que de una persona (o un grupo de personas), se habla de una *herencia* tal como la definió hace 25 años Jacques Derrida: en tanto reafirmación de aquello que "viene antes de nosotros", algo que no se escoge, sino que *se asume*. Miguel nos sugiere que la mejor manera de ser (in)fieles a aquella herencia marxista es traicionándola, en el sentido gramsciano de *traducirla* ("traduttore, traditore", reza un refrán popular italiano); es decir, de generar un "tránsito hacia" algo novedoso y herético, de actualizarla en tanto tradición, lo cual implica no recibirla de manera pasiva e inmutable. Por el contrario, debemos ser capaces de ultrajar esa herencia, de estudiarla sin veneraciones e ir evocando en paralelo aquellas emociones que nos despierten otras lecturas e interrogantes. Y sin desmerecer esa "misteriosa lealtad" ante los clásicos de la que nos hablaba Borges, Ezequiel Martínez Estrada solía afirmar que debemos ejercitar una delicada forma de adulterio al leer.

Esta herencia es un *espectro* que, sin duda, incomoda a los poderes dominantes, pero que también despierta sospechas en las izquierdas anquilosadas que continúan empeñadas en "aplicar" el marxismo sin percatarse de que, como bien nos propone Miguel, es preciso auscultar sus *sentidos* desde nuestro presente histórico. Hacerlo a partir de una lectura desacralizada del propio Marx, que hurgue en sus recovecos y márgenes, haga de la irreverencia y la indisciplina un *modus vivendi*, e indague y descifre papeles mojados, cuadernos de apuntes olvidados, epístolas jamás recibidas, tachaduras y agregados a destiempo, temores, interrupciones, balbuceos e incertidumbres que nunca llegaron a plasmarse en escritos ni en libros definitivos, pero podemos exhumar entre líneas o descifrar cual notas en tinta limón. Un Marx que cabalga la contradicción a la par que ejercita una pedagogía de la pregunta, que despliega y confronta categorías sin ánimo alguno de clausura, al tiempo que piensa el compromiso y compromete el pensamiento sin concesiones, teniendo siempre como columna vertebral a la praxis revolucionaria.

No es éste, por lo tanto, un libro *acerca* del marxismo. Miguel nos convoca a rechazarlo como "objeto de estudio" e incluso como "guía para la acción". Se trata, por el contrario, de un ensayo desde la inmanencia, a partir de un vínculo apasionado y de interioridad extrema con él. En primer lugar, porque cepilla a contrapelo y reconstruye sus hipótesis e interpretaciones con osadía. No recita ni transcribe fragmentos que legitimen su posición ni su carácter "científico", sino que, ante todo, habilita horizontes posibles de manera desembozada, en diálogo con una pléyade de tradiciones, experiencias de autodeterminación y corrientes contestatarias, pasadas y contemporáneas, que han sido opacadas por el marxismo hegemónico durante el siglo xx, a la vez que ejercita la crítica y autocrítica sin corrección política alguna. Quizás porque, como se deja traslucir en las páginas de este libro, de eso se trata arriesgarse a *ser* marxista hoy. O mejor aún, para apelar a una provocativa categoría de Rodolfo Kusch: de eso se trata el hedor de *estar siendo* marxista en nuestro tiempo histórico. Sí, un marxismo hediondo y abigarrado.

Un marxismo en el que quepan muchos marxismos

En efecto, Miguel arremete contra la concepción singular y dogmática del marxismo. Nos habla de "los mil y un marxismos" y de la imperiosa e histórica necesidad de renegar de la "necesidad histórica". De releer y explorar a estos marxistas opacados, a partir y desde el mismo Marx. ¿Por qué hablar de marxismos *en plural*? ¿Qué supone pensarlos asumiendo como una virtud a la diversidad y al reconocimiento de lo múltiple? ¿En qué medida resulta posible (re)construirlos y vivificarlos en función de *la especificidad de nuestra propia realidad*? Para responder a estos (y muchos otros) interrogantes, Miguel realiza un doble movimiento: problematiza a América Latina como marxista, pero, a la vez, a estos marxismos desde nuestras raíces, identidades y dilemas como latinoamericanos/as, en particular desde Argentina, porque ya lo decía Freire: "la cabeza piensa donde los pies pisan", y la de Miguel elucubra desde esas territorialidades forjadas por la nueva izquierda en barrios y comunidades, entre proyectos autogestivos y talleres de formación política, en diálogo constante con las experiencias que apuestan a construir poder popular y autogobierno en cada resquicio de la vida cotidiana.

En función de este desafío, ratifica algo que nos parece ineludible hoy en día: no es posible referirnos al "marxismo" a secas, como un núcleo homogéneo e invariante, ni en los términos de un sistema acabado del cual valernos para su mera "aplicación", sino que por el contrario se torna imperioso asumirlo, a partir de Walter Benjamin, como una *constelación cargada de tensiones*, un crisol de conceptos y modalidades de in(ter)vención militante, habitados por el antagonismo y la historicidad. Vale decir, en tanto conjunción de categorías, ideas-fuerza, nociones y balbuceos teórico-prácticos, condicionados tanto por el intrincado y complejo devenir del

capitalismo a nivel mundial, como por la originalidad concreta de cada sociedad que, desgarrada por conflictos, tradiciones, luchas y resistencias, constituye a Nuestra América profunda.

Referirnos a estos marxismos supone reconocer la presencia de una frondosa experiencia político-intelectual no siempre coincidente ni replicable en tiempo y lugar, sino más bien delineada por situaciones, procesos y contextos disímiles; pero también implica asumir la existencia de otros "marxismos" (eurocéntricos, evolucionistas y lineales, concebidos como modelos cerrados y esquemáticos, que tienen por vicios la mera importación de categorías y estrategias, el determinismo económico y la unicausalidad). Frente a estos (pseudo)marxismos, que han resultado refractarios a toda autocrítica y han hecho del culto a la "ciencia" moderna un nuevo credo, se han abierto paso –no sin dificultades y obstáculos– esos marxismos cálidos y hediondos, bolivarianos y ecosocialistas, anticapitalistas y enraizados, feministas y ennegrecidos, descolonizados e irreverentes, antiimperialistas y mestizos, sentipensantes y del buen vivir, que Miguel visibiliza, convida y debate en este libro, a partir de una pedagogía de la pregunta que, lejos de brindar abstractas fórmulas de pizarrón, nos incita a elaborar respuestas colectivas y desde la praxis militante, a los dilemas que han acompañado a las luchas de los pueblos latinoamericanos.

Miguel tensiona, por tanto, los lugares comunes que han predominado en la lectura de estos autores clásicos (Marx desde ya, pero también Gramsci, Lenin y el Che, por nombrar los más trabajados en este libro). Sin medias tintas, pone en evidencia la existencia de al menos dos posibles interpretaciones de la obra de nuestro barbudo de Tréveris, y que por cierto también subyace en Lenin: una caracterizada por cierta mirada eurocéntrica, etapista y apologética del "progreso" capitalista, así como por el papel "revolucionario" de la burguesía (y de la electricidad en el caso del líder bolchevique), a partir de la supeditación del derrotero histórico de la periferia capitalista (dentro de la cual se ubicaría Nuestra América), a los acontecimientos y vaivenes sucedidos en el "centro" europeo. La otra –opacada por las diversas ortodoxias y manuales canónicos– cobra cada vez más fuerza en los escritos tardíos de Marx, y resitúa desde una perspectiva dialéctica y dinámica a la relación centro-periferia, a la vez que vislumbra una lectura del devenir histórico en términos multilineales, contradictorios y signados por atajos y bifurcaciones; que hace de la anomalía y la excepcionalidad una regla o *dictum* invariante y amplía la mirada hacia otros sujetos de lucha fuera de foco; que entiende como algo estratégico a la edificación de novedosos organismos de autogobierno popular y proyectos emancipatorios asentados en la autoactivación de las masas, y que concibe a la revolución no en los términos de un evento futuro y lejano, sino como un proceso prefigurativo y de largo aliento, que hunde sus raíces en nuestra realidad inmediata e involucra una profunda transformación, en el aquí y ahora, de todas las dimensiones de la vida cotidiana.

Esta última interpretación hinca el diente en la llamada "necesidad histórica", elogia desgarros y contradicciones, a la vez que interpreta a las formas plebeyas y popular-comunitarias de vida social –y a sus poblaciones autóctonas oprimidas– no como una rémora del pasado, sino en tanto potencial vector de un proyecto revolucionario y anticapitalista sui generis. Miguel ya había anticipado esta segunda lectura a través de varios de sus libros y ensayos. Podría decirse que ella constituye una temprana y perdurable obsesión, algo así como un núcleo traumático de su inconsciente político. Tal vez sean sus escritos acerca de la obra de José Carlos Mariátegui donde mejor se exploren estos *otros* marxismos, pero también se vislumbran en sus textos y compilaciones en torno a la señera figura de John William Cooke, o en personajes igualmente ninguneados que él rescata del olvido, como Alicia Eguren o Rodolfo Kusch. Brujas y malditos que, junto a una pléyade de invisibles y anónimas, supieron sentar las bases de un marxismo genuinamente latinoamericano, mestizo, de color cobrizo como aquel Marx estampado en las ediciones gestadas en Pekín; medio surrealista, medio negro, con ojos achinados y de tez morena. Ellos y ellas "tradujeron", ensamblaron y nacionalizaron el rompecabezas dejado por Marx, al cual no consideraron un itinerario preconcebido sino, al decir del Amauta peruano, una brújula –muy potente, aunque no la única– para la orientación teórico-práctica en una realidad que siempre resultó ser *concreta* y *situada*.

Con ellos y ellas –desde su praxis emancipatoria– Miguel revitaliza toda una variopinta tradición de corrientes teórico-políticas que, reconociendo como herencia al pensamiento crítico-transformador de Karl Marx y de los marxismos no hegemónicos –o eclipsados durante el siglo xx y lo que va del siglo xxi–, pero sobre todo asumiendo la necesidad de nutrirse y enriquecerse de otras cosmovivencias, iniciativas rebeldes y experiencias subversivas –tributarias todas ellas de una perspectiva antisistémica–, han intentado recrear y actualizar esos corpus endebles e indisciplinados en función de los inéditos desafíos que la realidad de nuestro continente nos depara. No con un afán académico ni de masturbación intelectual, sino para contribuir a la refundación de un proyecto que todavía gustamos llamar socialista. Pero eso sí: *será un socialismo en el que quepan muchos socialismos, o no será*. Porque incluso desde su génesis misma, el marxismo supo hacer de la apertura y el diálogo de saberes un rasgo indeleble.

La apuesta por una nueva intelectualidad militante

Quienes comenzamos a militar en la segunda mitad de la década del noventa tuvimos algunos faros utópicos y ciertas claves de interpretación que nos permitieron tomar distancia de la vieja izquierda: la irrupción del zapatismo, las puebladas en el sur y el norte del país, los movimientos piqueteros y las tomas de tierras en el conurbano, el fracaso de una URSS burocrática y

deshumanizada, los levantamientos indígenas en la región andina, la dinámica asamblearia y la horizontalidad como formas exploratorias, la acción directa, los entramados comunitarios y el poder popular como maneras de confrontar con la subjetividad neoliberal, la autonomía insurgente y la ruptura con las modalidades tradicionales de pensar-hacer política como búsquedas incesantes. También nos forjamos en la lectura minuciosa de aquellos marxismos que nos resultaban más potentes en el fragor de la crisis de 2001 y de todo lo inédito que emergió de aquella coyuntura tan álgida.

En este intenso derrotero, los libros y artículos de Miguel resultaron ser un insumo fundamental para quienes activamos en movimientos populares, espacios prefigurativos y construcciones de base, no solamente en nuestro país sino también en otras realidades de Nuestra América, en particular en Venezuela, Colombia y Chile. Como "teórico-militante" ha sido y es una de las referencias más originales y sugerentes de lo que varios han denominado una *nueva generación intelectual* en Argentina. Un intelectual orgánico al pie del cañón, generoso y comprometido como pocos, con su pesimismo de la inteligencia y su optimismo de la voluntad siempre a cuestas (nunca tan certera una definición para alguien como Miguel).

Luego de leer y masticar las ideas que se lanzan en este libro, se tiene la sensación de caminar en medio de arena movediza. No hay garantismo alguno ni inevitabilidad del triunfo si adherimos de manera radical al marxismo que nos propone repensar Miguel, y menos aún hay punitivismo, como quisieron imponer las religiones políticas –más marcianas que marxianas– de diversos pelajes, a través de manuales, pensamientos oficiales e ideologías de Estado, códigos venerados, rituales y prácticas sectarias, o juicios inquisitorios contra desviadas, desviados y herejes. Hay, por el contrario, una *apuesta* o toma de partido, un jugarse a pleno por el socialismo como horizonte, aunque sin certidumbre ni leyes férreas que lo hagan aflorar.

Es un reflexionar desde el abismo, y por eso mismo resulta un pensamiento urgente y necesario en contextos como el actual, donde la lucha de clases, el odio racial, la opresión hetero-patriarcal y la confrontación callejera se tornan más agudas. No para que nos muestre un itinerario –insistimos: no lo hay y jamás lo hubo, ya que la revolución es por definición antidefinicional–, sino debido a que, como solía enunciar Mario Benedetti, frente a los palos de ciego recibidos, una tarea prioritaria es *poder dar palos de vidente*, y para ello el marxismo como anteojera, brújula orientativa y constelación rebelde aún constituye el horizonte insuperable de nuestro tiempo histórico, lo cual desde ya nunca deber equivaler a endogamia ni autosuficiencia.

La literatura y el arte, el ensayo y la música popular, las pinturas e ilustraciones, en muchas ocasiones nos han permitido –al menos en Argentina, pero estimamos que también en el resto de Nuestra América– leer de

forma más aguda la realidad. A modo de simples ejemplos: *El matadero, La vuelta del Malón, el Facundo, el Martín Fierro, Los Siete locos, Radiografía de la Pampa, Juanito Laguna, Los dueños de la tierra* o *El Eternauta* tienen sin duda más política condensada que millares de discursos y proclamas de teóricos o dirigentes de la izquierda vernácula, producidos con pretendida "intencionalidad política". Eso Miguel lo sabe y por ello apela una vez más al género o *locus* ensayístico como modalidad de diálogo e intervención, en este caso conjugado con ilustraciones viscerales –no es una metáfora, sino una descripción de los cuidados dibujos de Martín Malamud, verdaderos "exabruptos" visuales, para lanzar una posible interpretación desde Kusch–, que co-constituyen la escritura y fungen de mirillas por donde asomarse al tortuoso submundo que late tras las sombras y disfraces del fetichismo mercantil y del poder estatal que nos constriñe la sensibilidad; a esa maraña de órganos, venas, músculos, vasos comunicantes y sangre que subyace a nuestra epidermis, sin la cual resulta imposible restituir la visión de totalidad amputada a diario por el capital, que nos confronta con nuestro *ser* hediondo y permite auscultar esta intrincada y escurridiza realidad contemporánea, de un *cuerpo* social flagelado y tan difícil de asir. Porque ya lo dijo David Viñas: "Toda estética es, en última instancia, teoría política".

En sus páginas, este libro nos advierte también que hacen falta más militantes *intelectuales* (orgánicos). Y a la inversa: que se precisan más intelectuales *que militen* en cuerpo y alma las ideas que pregonan. Nada más cierto: flaco favor le hacemos a la revolución si dejamos en manos de una minoría de "especialistas" la formación política y el análisis minucioso de la sociedad que buscamos transformar. La ignorancia –advertía Gramsci– es un privilegio del que sólo puede gozar la burguesía; un lujo que jamás pueden darse las clases subalternas. Por eso siempre hay que sospechar de aquellos dirigentes y activistas que subestiman o se mofan de la educación popular y de los saberes plebeyos que anidan en ese abajo contradictorio, pero tan potente, que es el mundo popular, así como de quienes consideran que allí anida en estado puro la verdad, y sólo resta quedarse de brazos cruzados a la espera de que estalle en una crisis terminal, que siempre se encuentra en ciernes para cierta izquierda paranoide.

Ludovico Silva, uno de los intelectuales venezolanos más fructíferos para formarnos de manera desmanualizada, solía decir que "si los loros fueran marxistas, serían marxistas ortodoxos". Por cierto, sólo a partir del análisis concreto de nuestros territorios específicos –en los que finalmente actuamos e intervenimos a diario– es que podemos traducir y (re)elaborar conceptos, rumbos de acción e ideas, así como construir una estrategia revolucionaria acorde a los desafíos que nos depara nuestro presente. No se trata, en suma, de "aplicar" esquemas o categorías prefabricadas ni de concebir al marxismo como un sistema acabado o un conjunto de verdades irrefutables, sino de recrear sus

presupuestos y basamentos, a partir de su confrontación con la cada vez más compleja realidad en la que estamos inmersos e inmersas. En última instancia, como nos recuerda Miguel, es la *praxis colectiva* la que garantiza esta articulación orgánica entre teoría y acción, conjeturas y prácticas transformadoras, filosofía y política, realismo y utopía, ciencia y revolución, sentir y pensar-hacer, siempre teniendo en claro que es el propio pueblo el que debe forjar su destino. Ni reflexión que no sea actuada (y sentida en el cuerpo), ni práctica que eluda su inscripción en el análisis (auto)crítico y la formación constante. Praxis, praxis, praxis: más Marx, más populi. Sí, *Marx populi*.

Gracias Miguel Mazzeo por regalarnos tan bello libro. Cada una de estas páginas resulta una cantera imprescindible para reinventar "los mil y un marxismos" desde nuestras angustias y sueños políticos, pero sobre todo a partir de la convicción ética y la apuesta militante, que reivindica la vigencia del socialismo y la urgencia de la revolución en estos tiempos sinuosos por los que transitamos. Nunca más pertinente esta bocanada de aire fresco, en momentos en que se postula el fallecimiento indefectible de la teoría del puño levantado. Al terminar de leer este libro, se tiende a sospechar que, como mínimo, se está velando al muerto equivocado.

Será cuestión, entonces, de *reanudar* la lucha en un doble sentido: por un lado, para *relanzar* un nuevo ciclo de protestas e iniciativas basadas en el antagonismo y la presencia masiva en las calles, con creatividad organizada y sin ánimo pragmático ni sectario; por el otro, para *volver a anudar* y a tejer articulaciones que eviten todo vanguardismo u homogeneización, pero que sean capaces de conectar y hermanar al crisol de proyectos emancipatorios que se ensayan a diario, desde abajo y a la izquierda. En eso andamos en pleno siglo xxi. Eso sí: ahora con un libro más debajo del brazo, que está llamado a acompañarnos en los años venideros como la sombra al cuerpo.

Hernán Ouviña,

Buenos Aires, diciembre intenso de 2017

Bibliografía general

AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 13, mayo de 1968 y Nº 14, junio de 1968.

AA.VV., *El marxismo en América Latina*, (Antología), Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.

Adorno, Theodor W., *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984.

-----, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Barcelona. Planeta-Agostini, 1986.

-----, *Dialéctica negativa*, Madrid, Editora Nacional-Biblioteca de Filosofía, 2002.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, Dialéctica del iluminismo, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

Althusser, Louis, *La revolución teórica en Marx*, México, Siglo XXI, 1967.

-----, "Marxismo y humanismo". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 14, junio de 1968.

-----, *Lenin y la filosofía*, México, Era, 1981.

-----, *El porvenir es largo*, Buenos Aires, Ediciones Destino, 1992.

Amadeo, Javier: "Mapeando el marxismo". En: bibliotecavirtual.clacso.org.ar/libros/campus/marxis/mapeando/pdf. Chequeado el 24 de diciembre de 2017.

Amín, Samir, *¿Cómo funciona el capitalismo?* Buenos Aires, Siglo XXI,l 1973.

Anderson, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988.

-----, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 2005.

-----, *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

Basso, Lelio, *Rosa Luxemburgo*, México, Nuestro Tiempo, 1977.

Benasayag, Miguel, *Che Guevara. La gratuidad del riesgo*, Buenos Aires, Quadrata, 2012.

Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, Tomo I, Madrid, Taurus, 1973.

Bensaïd, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Buenos Aires, Herramienta, 2013.

-----, *Marx ha vuelto*, Editorial Edhassa, Buenos Aires, 2011.

Bentancourt Díaz, Jesús: "El marxismo: una vitalidad centenaria". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 13, mayo de 1968.

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

Bhir, Alain: "La auto-actividad en las luchas de hoy". Publicado en *Carré rouge* Nº 31, junio de 2006. Traducción del francés al castellano de Aldo Casas. En: *Cuadernos de Herramienta, Pensar el comunismo y el socialismo hoy*. Jornada de de estudio y debate con François Chesnais, Buenos Aires, 2006.

Bidet, Jaques, *Teoría de la modernidad*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto/ Letra Buena, 1993.

Bloch, Ernst, *El principio esperanza* (edición de Francisco Serra), Tomos I y II, Madrid, Trotta, 2004.

Bonefeld, Werner; Bonnet, Alberto; Holloway, John y Tischler, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Volumen 2, Buenos Aires, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Herramienta, 2007.

Bonnet, Alberto; Holloway, John y Tischler, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Volumen 1, Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla- Herramienta, 2005.

Bujarin, Nicolai, *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Cordoba, Cuadernos de Pasado y Presente/31, 1972.

Calvez, Jean Yves: "Crítica del pensamiento marxista". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 14, junio de 1968.

Casas, Aldo, *Karl Marx, nuestro compañero*, Buenos Aires, Herramienta, 2017.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1. Marxismo y teoría revolucionaria, Buenos Aires, Tusquets, 1993. Vol. 2. El imaginario social y la institución, Barcelona, Tusquets, 1989.

-----, *Escritos políticos*, antología editada por Xavier Pedrol, Madrid, Los libros de la catarata, 2005.

Cerdeiras, Raúl, *Subvertir la política*, Quadrata, Buenos Aires, 2013.

Chesnais, François: "Pensar el comunismo, el socialismo, hoy". Disponible en: www.carre-rouge.org. Traducción del Francés de Rubén Navarro. En: *Cuadernos de Herramienta, Pensar el comunismo y el socialismo hoy*, op. cit.

Cohen, Gerald, A., *La teoría de la historia de Karl Marx, una defensa*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

Croce, Benedetto: "Ensayo de interpretación y de crítica de algunos conceptos del marxismo". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 14, junio de 1968.

Dalton, Roque, *Poesía escogida. Antología personal*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2016.

De Sousa Santos, Boaventura, *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en Derecho*, Madrid, Trotta, 2009.

-----, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Buenos Aires, Antropofagia, 2010.

Della Volpe, Galvano, *Rousseau y Marx*, Buenos Aires, Platina, 1963.

-----, *Clave de la dialéctica histórica*, Buenos Aires, Proteo, 1965.

Derrida, Jacques, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2015.

-----, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2012.

Draper, Hal, "¿Qué es el socialismo desde abajo?". En: revista *Iniciativa Socialista*, Nº 15, Buenos Aires, junio de 1991.

Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*, México, Siglo XXI, 1985.

-----, *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988.

-----, *Las metáforas teológicas en Marx*, Navarra, Estella, 1993.

Eagleton, Terry, *Marx*, Bogotá. Norma, 1997.

-----, *Las ilusiones del posmodernismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

Engels, Friedrich, *Dialéctica de la naturaleza*, Buenos Aires, Editorial Problemas, 1941.

-----, *Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Madrid, Aguilar, 1968.

-----, *El Anti-Dühring. O "La revolución de la ciencia" de Eugenio Dühring. Introducción al estudio del socialismo*, Buenos Aires, Claridad, 1972.

-----, "La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx". En Marx Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, op. cit.

-----, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Buenos Aires, Planeta-Agostini, 1986.

-----, *Del Socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona, Debarris, 1998.

----, *Proyecto de respuesta a la carta de V. Zasulich* (Carta de Carlos Marx a Vera Zasulich), Archivo Marx/Engels, www.marxists.org., julio de 2001. Chequeado el 2 de febrero de 2012.

Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra, México*, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Feinmann, José Pablo, *La astucia de la razón*, Buenos Aires, Planeta, 2014.

Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo David, *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, Buenos Aires, Ciccus/Clacso, 2012.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, Buenos Aires, Claridad, 1941.

Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*, México, Era, 1994.

Girardi, Giulio, *Cuba después del derrumbe del comunismo: ¿reducto del pasado o germen de un futuro nuevo?* Tomo I y II, Matanzas, Centro de Estudio e Información Agustín Cotto, 1996.

García Bacca, Juan David, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.

Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavello, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

-----, *Revolución Rusa y Unión Soviética*, México, Ediciones Roca, 1974. [En esta edición figuran artículos como: "La revolución contra El Capital", "Un año de historia", entre otros relacionados con los sucesos de la Revolución Rusa. La mayoría fueron publicados en periódicos como *Avanti* (la edición milanesa) y *Il Grido del Popolo*].

-----, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984.

Grüner, Eduardo, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

Guevara, Ernesto, *Obras completas*, Tomos I, II y III, Buenos Aires, Legasa, 1995.

Guillermaz, Jacques, *Historia del partido comunista chino*, Barcelona, Península, 1968.

Gunn, Richard, "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en: Bonnet, Alberto; Holloway, John y Tischler, Sergio, *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana*, Volumen 1, op. cit.

Harvey, David, *Guía de "El Capital" de Marx. Libro primero*, Madrid, Akal, 2014.

Harnecker, Marta, *Conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1971.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

-----, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1976.

Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 2000.

-----, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Costa Rica, San José, Arlekín, 2010.

Houtart, François, *Deslegitimar al capitalismo. Reconstruir la esperanza*, Caracas, fundación editorial el Perro y la Rana, 2013.

Iturriza, Reinaldo, *El chavismo salvaje*, Buenos Aires, El Colectivo, 2017.

Ives-Calvez, Jean, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus, 1961.

Jameson, Fredric, *Marxismo y forma. Teorías dialécticas de la literatura en el siglo XX*, Madrid, Akal, 2016.

Kohan, Néstor, *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, Buenos Aires, Biblos, 1998.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967.

Laski, Harold, J., *Karl Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Lefebvre, Henri, *El Marxismo*, Buenos Aires, Eudeba, 1985.

Lenin, V. I, *La alianza de la clase obrera y el campesinado*, Buenos Aires, Anteo, 1960.

-----, *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Buenos Aires, Anteo, 1963.

-----: "Marx". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 13, mayo de 1968.

-----, *Las tesis de abril*, Buenos Aires, Anteo, 1969.

-----, *Materialismo y empiriocriticismo*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1966.

-----, "Cartas desde lejos", en: *Obras Completas*, T. XXIV, Buenos Aires, Cartago, 1970.

-----, "Discurso Pronunciado en el I Congreso de Comunas Agrícolas y Cooperativas Agrícolas", 4 de diciembre de 1919, en: *Obras Escogidas*, Tomo V, Buenos Aires, Cartago, 1974.

-----, *El problema de la tierra y la lucha por la libertad*, Buenos Aires, Anteo, 1975.

-----, *Alianza obrero-campesina. Táctica revolucionaria*, Buenos Aires, Anteo, 1984.

-----, *Testamento político y Diario de las secretarias de Lenin*, Buenos Aires, Anagrama-Página/12, 2011.

Löwy, Michael, *El marxismo en América Latina. De 1909 a nuestros días*, México, Era, 1980.

-----, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Herramienta-El Colectivo, 2010.

Lukács, György, *Prolegómenos a una estética marxista*, México, Grijalbo, 1965.

-----, *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Sarpe, 1985.

-----, Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929), Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.

Lunacharsky, Anatoly, *Sobre la literatura y el arte*, Buenos Aires, Axioma, 1974.

Luxemburgo, Rosa, *Crítica de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

-----, *Introducción a la economía política*, Cuadernos de Pasado y Presente/35, México, Siglo XXI, 1975.

Mandel, Ernest, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

-----, *El Capital. Cien años de controversia en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1985.

Mao Tse-tung, *Acerca de la práctica. Sobre la contradicción. Sobre el tratamiento correcto de la contradicciones en el seno del pueblo. ¿De dónde vienen la ideas correctas?*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1969.

-----, *Cinco tesis filosóficas*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1974.

Marcuse, Herbert: "El concepto marxista de la transición hacia el socialismo". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 13, mayo de 1968.

-----, *Eros y civilización*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

-----, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.

Martín, Facundo Nahuel, *Marx de vuelta. Hacia una crítica de la modernidad*, Buenos Aires, El Colectivo, 2014.

Marx, Karl, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Anteo, 1974.

-----, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* (Tomos I y II), Buenos Aires, Brumario, 1974.

-----, *Manuscritos de 1844. Economía, filosofía y política*, Buenos Aires, Cartago, 1984.

-----, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1984. [Incluye: "Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política" (1859), "Prólogo a la primera edición de *El Capital*" (1867), "Del Epílogo a la segunda edición de *El Capital*" (1873), "Correspondencia de Marx con Engels, Lassalle y Weydemeyer"]

-----, *Miseria de la filosofía*, Madrid, Sarpe, 1985.

-----, *El Capital*, Tomo I, Volumen 1, 2 y 3; Tomo II, Volumen 4 y 5; Tomo III, Volumen 6, 7 y 8, México, Siglo XXI, 1990.

-----, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Tomos I, II y III, México, Siglo XXI, 1997.

-----, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, Claridad, s/f

-----, *El Capital. Libro I, Capítulo VI (inédito).* Resultados del proceso inmediato de producción, México, Siglo XXI, 2001.

-----: "Carta a Arnold Ruge". En: Marxist Internet Archive: www.marxists.org. Traducción al castellano: Virginia Monti, 2008.

-----, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

-----: "Carta al director de Otiechéstvennie Zapiski". En: Marx, Karl y Engels Friedrich, *Correspondencia*, Tomo III, en: Archivo Marx/Engels: www.marxists.org, julio de 2001. Chequeado el 2 de febrero de 2012.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Sobre la literatura y el arte*, La Plata, Editorial Calomino, 1946.

----------, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973.

----------, *La Sagrada Familia. O crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes*, Buenos Aires, Claridad, 1975.

----------, *El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980.

----------, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1985.

----------, *Materiales para la historia de América Latina*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1987.

----------, *Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Prometeo, 2009. [Estudio Preliminar: José Fernández Vega].

Massardo, Jaime, "Antonio Gramsci, Ernesto Guevara: Dos momentos de la filosofía de la praxis". En: *International Gramsci Society Newsletter*, Nº 9, marzo de 1999, suplemento electrónico 2.

Mattick, Paul, *Marx y Keynes. Los límites de la economía mixta*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2013.

Mazzeo, Miguel, *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo practico"*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2013.

-----, *¿Qué (no) hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, Santiago de Chile, Quimantú, 2016.

-----, *Introducción al poder popular (El sueño de una cosa)*, Caracas, Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2016.

Mészáros, Istvan, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición,* Caracas, Vadell Hermanos Editores, 1999.

-----, *El desafío y la carga del tiempo histórico: El socialismo del siglo XXI*, Tomo 1 y 2, Caracas, Fundación Editorial el Perro y la Rana, 2009.

Mignolo, Walter, "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". En: Walsh, Catherine, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.

Mignolo, Walter y otros, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, El Siglo, 2001.

Mills, Charles Wright: "Los marxistas". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 14, junio de 1968.

Morin, Edgar, *Breve historia de la barbarie en Occidente*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Negri, Toni, *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*, Buenos Aires, Quadrata, 2014.

Negri, Toni y Hardt, Michael, *Imperio*, Bogotá, Desde Abajo, 2001.

Nietzsche, Friedrich, *Consideraciones intempestivas, 1*, Madrid, Alianza, 2009, p, 156.

Papaioannou, Kostas, *El marxismo, ideología fría*, Madrid, Guadarrama, 1967.

Paris, Robert: "Mas acá del marxismo (A propósito de Louis Altuhesser, 'Pour Marx')". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 14, junio de 1968.

Pasolini, Pier Paolo, *Teorema*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1970.

-----, *El olor de la India. La crónica de una fascinación*, Barcelona, Península, 1996.

Perlongher, Néstor, *Prosa plebeya. Ensayos 1980-1992*, Buenos Aires, Colihue, 2016.

Petruccelli, Ariel, *Ciencia y utopía. En Marx y en la tradición marxista*, Buenos Aires, Herramienta/El Colectivo, 2016.

Plejanov, Gueorgui, *Cuestiones fundamentales del marxismo, del materialismo de Feuerbach al materialismo de Marx*, México, La Red de Jonás, 1981.

Portantiero, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, México, Pasado y Presente, 1977.

Postone, Moishe, *Marx recargado. Repensar la teoría crítica desde el capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2007.

Procacci, Giuliano; Trotsky, León; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926) I. La revolución permanente*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972.

Quijano, Aníbal, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Mignolo, Walter y otros, *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, El Siglo, 2001.

Ranciere, Jaques, *El maestro ignorante*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007.

Riazanov, David, *Marx y Engels*, Buenos Aires, Ediciones IPS, 2012. [Presentación de Christian Castillo y Juan Dal Maso]

Rivera Cusicanqui, Silvia, *CH'IXINAKAK UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón-Retazos, 2010.

Rozitchner, León, *Moral burguesa y revolución*, Buenos Aires, Ediciones de la Biblioteca Nacional, 2012.

Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1980.

Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Tomos I y II, Buenos Aires, Losada, 1995.

-----, "Prefacio". En: Fanon, Frantz, op. cit.

Schumpeter, Joseph: "Marx economista". En: AA.VV., *Marx y la evolución del marxismo*, Montevideo, Cuadernos de Marcha, Nº 13, mayo de 1968.

Serge, Víctor, *El año I de la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Ediciones RyR, 2011.

Silva, Ludovico, *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006.

-----, *La plusvalía ideológica*, Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2006.

-----, *El estilo literario de Marx*, Caracas, Fondo Editorial Ipasme, 2007.

Tarcus, Horacio, "Es el marxismo una filosofía de la historia: Marx, la teoría del progreso y la 'cuestión rusa'". En revista *Andamios*, Nº 8, México, 2008.

Thompson, Eduard P., *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.

Trotsky, León, *Historia de la Revolución Rusa* (Tomos I y II), Madrid, Sarpe, 1985.

-----, *El programa de transición para la revolución socialista*, La Paz, Ediciones Crux, 1986.

-----, *La revolución permanente*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1988.

-----, *Literatura y revolución*, Buenos Aires, CEIP León Trotsky. En: www.ceip.org.ar/Literatura_y_revolución. Chequeado el 25 de diciembre de 2017.

Trotsky, León; Bujarin, Nicolai; Zinoviev, Grigori, *El gran debate (1924-1926). I. La revolución permanente*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 34, 1972.

Vedda, Miguel (compilador), *Ernst Bloch. Tendencias y latencias de un pensamiento*, Buenos Aires, Herramienta, 2007.

Vidal, Paula; Vargas, Roberto; Gonzalorena, Jorge y Lara, Claudio (Edición y compilación), *Debates sobre marxismo, continuadores, crisis del capital e izquierda*, Santiago de Chile, América en Movimiento, 2014.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Ediciones Península, 1977.

-----, *La larga revolución*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

Wood, Ellen Meiksins, Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico, México, Siglo XXI, 2000.

Zavaleta Mercado, René, *El poder dual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1974.

-----, *Lo nacional-popular en Bolivia*, México, Siglo XXI, 1986.

-----, *La formación de la conciencia nacional*, La Paz, Amigos del Libro, 1990.

Sobre el autor

Miguel Mazzeo

Nació y vive en Lanús Oeste, Provincia de Buenos Aires, Argentina. Es Profesor de Historia (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires) y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es docente e investigador en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad de Lanús (UNLa) e investigador del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. También ejerce como docente en espacios de formación (escuelas, cursos y seminarios) de distintas organizaciones populares y movimientos sociales de Argentina y Nuestra América. Ha participado, como expositor y coordinador, en diversas Cátedras Libres en Buenos Aires y en el interior del país.

Escritor. Autor de varios artículos y libros; entre los últimos se destacan:

-*Piqueteros. Notas para una tipología*, publicado por Manuel Suárez Editor (Buenos Aires) en 2003; por la Editorial Quadratta y el Instituto de Pensamiento y Políticas Públicas con el titulo: *Piqueter@s. Breve historia de un movimiento popular argentino* (Buenos Aires) en 2014. Con el mismo título pero en versión resumida fue publicado por Ediciones Escaparate (Concepción, Chile) en 2016.

-*¿Qué (no) Hacer? Apuntes para una crítica de los regímenes emancipatorios*, publicado por la editorial Antropogafia (Buenos Aires) en 2005, por Anarres (Buenos Aires) en 2011 y por Quimantú (Santiago de Chile) en 2015.

-*El Sueño de una cosa. Introducción al poder popular*, publicado por la editorial El Colectivo (Buenos Aires), por la Fundación Editorial el Perro y la Rana

(Caracas) en 2007. Reeditado en versión corregida y aumentada por Tiempo Robado Editoras (Santiago de Chile) en 2014 y nuevamente por la Fundación Editorial el Perro y la Rana con el título *Introducción al poder popular. El sueño de una cosa* en 2016

-*Invitación al descubrimiento, José Carlos Mariátegui y el Socialismo de Nuestra América*, publicado por El Colectivo (Buenos Aires) y por Minerva (Lima) en 2008.

-*Poder popular y nación. Notas sobre el Bicentenario de la Revolución de Mayo*, publicado por El Colectivo/Ediciones Herramienta (Buenos Aires) en 2011.

Conjurar a Babel. Notas para una caracterización de la nueva generación intelectual argentina, publicado por El Colectivo/Dialektik (Buenos Aires) en 2012.

-*El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*, publicado por Fondo de Cultura Económica (Lima) en 2013.

-*José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América*, publicado por Fondo Editorial William Lara (Caracas) en 2014.

-*Entre la reivención de la política y el fetichismo del poder. Cavilaciones sobre la izquierda independiente argentina*, publicado por Puño y Letra (Rosario) en 2014.

-*El hereje. Apuntes sobre John William Cooke*, publicado por El Colectivo (Buenos Aires), 2016.

Obtuvo la Mención Honorífica del Premio Libertador al Pensamiento Crítico (2014) por su libro *José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América* y el Premio Municipal de Literatura "Luis Britto García" (2017) en el género investigación social por su libro *Introducción al poder popular. El sueño de una cosa.*

Fue uno de los fundadores, en el año 1991, de la Agrupación Universitaria José Carlos Mariátegui (La Mariátegui) y de la Corriente Estudiantil de Unidad Popular (CEUP), ambas en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Asimismo participó en la organización del Encuentro de Organizaciones Sociales (EOS) desde 1997, de la Coordinadora de Organizaciones Populares Autónomas (COPA) desde 2001 y de la Coordinadora de Organizaciones de Movimientos Populares Autónomos (COMPA), desde 2010. A fines de los 90 se vinculó a los Movimientos de Trabajadores Desocupados Aníbal Verón del sur del Gran Buenos Aires donde desarrolló tareas de formación, entre otras. Fue militante del Frente Popular Darío Santillán (Argentina) desde su fundación en 2004 hasta 2013.

Sobre el ilustrador

Martín Malamud

Porteño de Parque Chas. Realizó estudios de Bellas Artes en la Escuela Prilidiano Pueyrredón y en los talleres de Luis Scafati, Aída Carballo y Mariano Sapia. Se dedicó muchos años a la animación por computadora y al diseño y realización de videojuegos.

Es profesor titular de Animación por Computadora en la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires (Fadu-UBA) y dirige el grupo Huella Digital. Desarrolló paralelamente una intensa actividad de dibujante: sus dibujos fueron expuestos en el Salón Manuel Belgrano, en el Salón Nacional y en diversas exposiciones colectivas e individuales.

Obtuvo el primer premio de Dibujo en el Salón Palermo Viejo en 2008, el tercer premio en el Salón Espacio Cúbico 2009 y el premio en la categoría humor gráfico de la Asociación de Dibujantes de Argentina (ADA) en 2017.

Como ilustrador participó con dibujos en tapas de cds, murales, afiches, etc. Colaboró con diversas revistas y lo hace actualmente con *Peripecias* y *Autogestión por una nueva economía*.

En 2015 publicó el libro *Baldomero*, donde ilustra poesías de Baldomero Fernández Moreno. En 2017 participó como ilustrador en el libro de cuentos *Nadie nace virgen* de Sergio Fitte.

Su obra puede verse en www.martinmalamud.com.ar y en facebook en la página: Martín Malamud Dibujos.



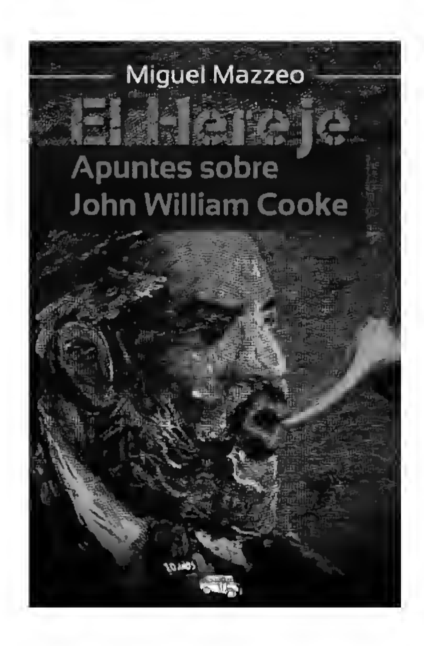
El Chavismo Salvaje
Reinaldo Iturriza

Editorial El Colectivo
2017
448 págs. 22 x 15 cm.
Colección Realismo y utopía
ISBN 978-987-1497-85-0

El Chavismo Salvaje expresa una mirada sobre el sujeto protagónico de la evolución Bolivariana que no sólo se diferencia de la derecha, sino también de algunas versiones oficialistas. Digamos, para empezar, que apela a orígenes de “encuentro” y no de acto creativo por la inspiración de unlíder. Esa mirada inicial determina toda su perspectiva porque, siendo el chavismo fruto de un encuentro, va a medir el avance revolucionario en la medida que ese sujeto pueda expresar su potencialidad disruptiva.

Reivindicando el papel que juega Chávez en su interpelación al pueblo para dar continuidad política a su participación protagónica que ejerció en el Caracazo, describe cómo ese mismo pueblo va modelando a Chávez y a su político; también va a advertir sobre las inconveniencias de que ese sujetosea sustituido: “De nada sirve una burocracia partidista que ha olvidado que la política revolucionaria no es cosa de maquinarias, sino de sujetos políticos subordinados, excluidos, explotados, e invisibilizados que se organizan y luchan”.

Guillermo Cieza
“Presentación a la edición argentina”



El Hereje

Apuntes sobre John William Cooke.

Miguel Mazzeo

Editorial El Colectivo

2016

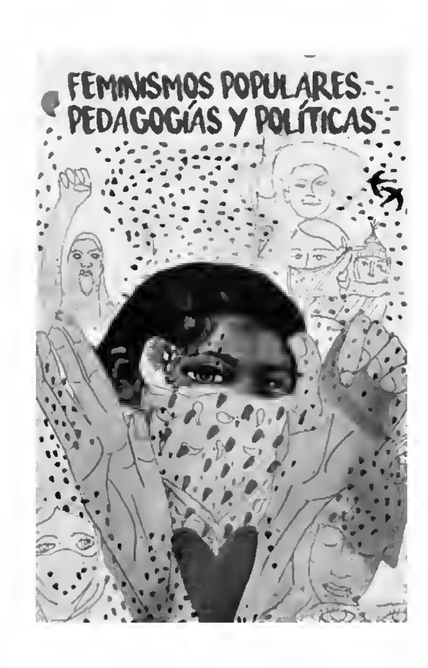
367 págs. 15 x 22 cm.

Colección: Ensayo e investigación

ISBN: 978-987-1497-82-9

Pocas propuestas se funden tan fielmente con nuestros objetivos. Discutir, desde una mirada popular, la vida, obra y legado de un protagonista de nuestra historia reciente –tan complejo como distorsionado– es uno de ellos. Como adelanta Guillermo Cieza en el texto que prologa la obra "Corresponderá a Miguel Mazzeo el mérito de convertirse en un guía lúcido y sagaz para acompañarnos a conocer su recorrido".

Consideramos, humildemente, este aporte de Mazzeo como imprescindible para los debates históricos pero fundamentalmente los actuales que aborda e interpelan a la militancia popular. Al decir del autor: "Intentamos aquí un ensayo político que aspira a servir como una introducción general al pensamiento y a la obra de Cooke. No se trata de una biografía política convencional, más allá de las referencias biográficas que irrumpen en este trabajo a modo de hitos que van hilvanando el relato. (...) Convocamos a una reflexión sobre una serie de problemáticas axiales de la historia y el pensamiento político argentino, relacionadas principalmente con la nación y el socialismo. Proponemos, además, algunas hipótesis para pensar procesos políticos e ideológicos relevantes del siglo XX, sobre todo los que tienen lugar en Argentina, entre las décadas del 40 y el 70".



Feminismos populares

Pedagogías y políticas

Varias autoras / Claudia Korol compiladora

Ediciones América Libre – Editorial El Colectivo – Chirimbote

2016

304 págs. 15 x 22 cm.

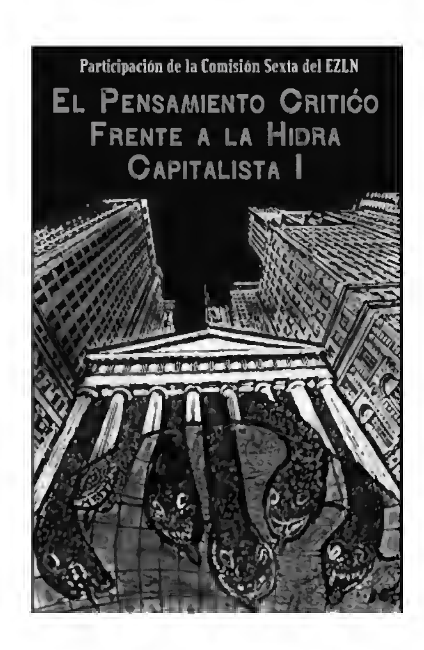
ISBN: 978-987-1497-80-5

Este libro fue amasado por diversas manos. Algunos de sus artículos nacieron en nuestros talleres de educación popular, otros fueron fruto de diálogos con compañeras de diversas experiencias de este río que van formando los feminismos populares en Nuestra América.

Se fueron sumando a esta publicación experiencias de mujeres que desde diferentes latitudes vienen tejiendo resistencias rebeldes y creativas. Mujeres organizadas en movimientos sociales, gritando, creando estrategias de transformación de sus realidades y las de sus países.

Estas páginas cuentan la lucha de mujeres colombianas, venezolanas, argentinas, brasileras, cubanas, paraguayas, guatemaltecas, palestinas, por la defensa de los cuerpos y los territorios. Mujeres campesinas, indígenas, urbanas, que se la juegan por la paz y por la vida digna. Mujeres que se animan a la construcción de poder popular desde iniciativas antipatriarcales, descolonizadoras y socialistas. Trae también las voces de hermanas travestis, lesbianas, trans, que han ido enseñando nuevos modos de enfrentar la violencia patriarcal desde el feminismo.

Esperamos que estos textos sigan amasando nuevos momentos de los feminismos populares, tejiendo redes, creando espacios de reflexión y de más lucha, contra todas las opresiones que nos duelen, y por todas las emancipaciones que nos faltan.



EL PENSAMIENTO CRÍTICO FRENTE A LA HIDRA CAPITALISTA I

Participación en la Comisión Sexta del EZLN

Editorial El Colectivo
Editorial Tinta Limón
2017
368 Págs. 21 x 13 cm
ISBN: 978-987-24644-3-1

Este nuevo libro salido de las entrañas mismas del movimiento zapatista y de su Ejército de Liberación Nacional (EZLN) nos brindará un sólido análisis coyuntural sobre el sistema capitalista; la genealogía del zapatismo, su método y la propuesta de lucha para derrotar a la Hidra. El pensamiento crítico y la palabra que dispara como arma acompaña a la necesidad de organizarnos para hacerle frente a "la tormenta" desatada por el capitalismo. La tormenta capitalista trae temporales traídos desde sus 4 vientos -o ruedas, como dice el zapatismo-: el despojo, el desprecio, la explotación y la represión.

No se trata de una predicción apocalíptica ni profética, porque ya está sucediendo. Muchos pueblos del mundo padecen desde hace siglos las catástrofes que provoca un sistema socio-económico voraz y depredador. Sin embargo, día tras día, hay resistencias construyendo alternativas en cada rincón del planeta. El movimiento zapatista es uno de los principales impulsores de construir nuevos mundos, no de descubrirlos sino de construirlos. En estas páginas podrán encontrar algunos signos y señales de cómo lo hacen, de cuáles son sus análisis al hacerlo y a qué se enfrentan ante la necesidad de organizarse y salir a luchar. Lxs sin rostros se vuelven visibles, una vez más, para gritar: ¡YA BASTA! ¡Aquí estamos nosotroas! ¡Estoas somos!



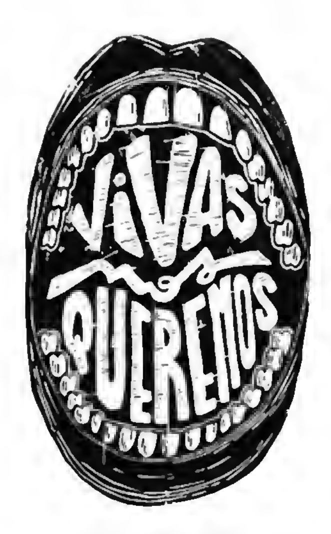
El neodesarrollo en debate
Crisis, transición y alternativas

Mariano Féliz, Juliana Díaz Lozano, Álvaro Álvarez, Christian Guillermo Torno, Grupo de Estudios en Geopolítica y Bienes Naturales, Edma do Socorro Silva Moreira, Celia Regina Congilio, María Orlanda Pinassi, Frederico Daia Firmiano, Corina Rodríguez Enríquez

Editorial El Colectivo, 2017
115 p. 22 x 15 cm.
Colección Ensayo e investigación
ISBN: 978-987-149-784-3

Hoy más que nunca, la crítica del desarrollo en el capitalismo es la crítica radical del sistema mismo del capital. No hay desarrollo en abstracto ni en el vacío. Hoy, aquí, el desarrollo es desarrollo en el (del) capitalismo. Hablar de neoliberalismo o neodesarrollismo no es más que cualificar el sistema de explotación que domina y constituye la sociedad contemporánea. Cuestionar una estrategia concreta de desarrollo (liberal o desarrollista) pone en cuestión, o debiera hacerlo, el conjunto de las determinaciones que operan por detrás, como parte de lo instituido.

Esta publicación surge con la voluntad de una praxis de articulación concreta, nacida para multiplicar y fortalecer vínculos intelectuales y políticos. Nos proponemos cuestionar, discutir, desasnar, desde una mirada crítica, el neodesarrollo en debate.



Campaña gráfica

Vivas nos queremos
Campaña Gráfica

Editoriales Muchas Nueces /
El Colectivo / Chirimbote
2017
128 Págs. 17 x 24 cm
ISBN 978-987-45857-9-0

Es en el espacio público donde nuestras imágenes cobran sentido e interpelan a otras mujeres y niñas cuando circulan por las calles. Las estampas viajan de mano en mano, las pegamos o las pintamos en los muros, y se convierten en una acción performática cuando marchamos todas juntas usando nuestros cuerpos como soporte de esos grabados.

En estas páginas encontrarán algunas de las primeras imágenes de la campaña gráfica (México 2015), habrá imágenes de mujeres reconocidas, y otras de mujeres anónimas, habrá brujas y locas y libres y niñas, y también mujeres haciendo de a muchas. Rescatamos también las múltiples experiencias que se realizaron en marchas, barrios, desde colectivos de artistas o en las calles para mostrar estas imágenes en movimiento. Este libro es una invitación a seguir haciendo en donde estemos y con las compañeras, amigas y hermanas, desde el grabado, que no es otra cosa que un grito fuerte y visible al alcance de cualquiera.

"Siento que Marx Populi ha venido para quedarse y por un buen tiempo luchar junto a nosotros. Es un libro para leer, pero es también y sobre todo un libro para ser militado…"

[Del Prólogo de Aldo Casas]

"La literatura y el arte, el ensayo y la música popular, las pinturas e ilustraciones, en muchas ocasiones nos han permitido, al menos en Argentina, leer de manera más aguda y certera la realidad. A modo de simples ejemplos: El matadero, El Facundo, La vuelta del Malón, El Martín Fierro, Los siete locos, Radiografía de la Pampa, Juanito Laguna, Los dueños de la tierra o El Eternauta, tienen sin duda más política condensada, que millares de discursos y proclamas de teóricos o dirigentes de la izquierda vernácula producidos con pretendida "intencionalidad política". Eso Miguel Mazzeo lo sabe y por ello apela una vez más al género o locus ensayístico como modalidad de diálogo e intervención, en este caso conjugado con ilustraciones viscerales –no es una metáfora, sino una descripción de los cuidados dibujos de Martín Malamud, verdaderos "exabruptos" visuales, para lanzar una posible interpretación desde Kusch–, que co-constituyen la escritura y fungen de mirillas por donde asomarse al tortuoso submundo que late tras las sombras y disfraces del fetichismo mercantil y del poder estatal que nos constriñe la sensibilidad; a esa maraña de órganos, venas, vasos comunicantes y sangre que subyace a nuestra epidermis, sin la cual resulta imposible restituir la visión de totalidad amputada a diario por el capital, que nos confronta con nuestro ser hediondo y permite auscultar esta intrincada y escurridiza realidad contemporánea tan difícil de asir".

[Del Epílogo de Hernán Ouviña]

